Per
ELIA BENAMOZEGH

ACTI DES CONVEGNO DI LIVERNO
Settembre 2000
Alessandro Guetta (ed.)

p. 7

INDICE

p. 119

SHMUEL TRIGANO
Université de Paris X - Nanterre

LA DIMENSION POLITIQUE DE L'ALLIANCE DANS *MORALE JUIVE ET MORALE CHRÉTIENNE* D'ELIE BENAMOZEGH

La thèse défendue par Elie Benamozegh dans *Morale juive et morale chrétienne* est paradoxalement fondée sur un argument inédit dans la considération habituelle d'un tel sujet : **l'argument du politique**. Cet argument prend encore plus de relief quand on le mesure à l'aune de l'argument de la première partie de cet ouvrage - qui ne fut jamais publiée[1] -, argument exclusivement spiritualiste puisqu'il y développe sa thèse des **origines kabbalistiques des dogmes chrétiens** ("**la science kabbalistique d'où le christianisme a tiré sa dogmatique et très probablement aussi sa morale - la morale essénico-kabbalistique**" (p. 90)[2].

Dans *Morale juive et morale chrétienne,* en effet, l'axe principal de la comparaison est le rapport au politique, lequel est sous-tendu par une théorie générale sur la nature du christianisme et du judaïsme. Elie Benamozegh y remet en question les termes classiques de la comparaison des deux religions - qui est la finalité de ce livre - en avançant qu'elle a été jusqu'à ce jour défaillante dans la mesure où un aspect capital du judaïsme (qu'il définit, sauf une fois à la p. 112, en vertu sans doute d'un italianisme, par le terme d' "hébraïsme")[3] est resté occulté. Pour le mettre en valeur, il élabore donc une théorie générale du judaïsme qui lui fournit sa grille d'analyse et qu'il réitère à de nombreuses reprises comme un *leitmotiv.*

p. 120

Elle tient en un mot : **le judaïsme est un système double, à la fois un code civil et une morale, une politique et une religion. Le christianisme a annulé en lui le code pour ne garder que la morale**.

Sur ces prémisses-là, la stratégie interprétative que développe Benamozegh mérite d'être soulignée, tant elle est dialectique. Elle vise à écarter la critique chrétienne des valeurs juives, accusées de prôner une loi (un code) sans intériorité (une morale), en faisant de cette critique même le symptôme d'une défaillance cachée du christianisme. En ne voyant que le code dans le judaïsme pour le dénier, il révèle son incapacité à concevoir la nécessité de ce code : Benamozegh retire ainsi un double bénéfice de sa démonstration, faisant d'une pierre deux coups. La récusation chrétienne de l'enseignement de la *Tora* distinguant la politique de la morale, séparant la politique de la religion, est la cause de cette défaillance. Son désintérêt pour le politique a déteint sur toute sa morale. Voici résumée sommairement la conception de Benamozegh.

Le modèle du judaïsme

Pour en percevoir toute l'ampleur, il faut comprendre avant tout la nature du double système qu'est le judaïsme. Nous pouvons construire un montage de quelques textes significatifs pour la saisir.

> Il y a dans le judaïsme deux choses qu'il faut scrupuleusement distinguer, sous peine d'aboutir à des conclusions fausses et injustes. Il y a dans le judaïsme **la loi civile** qui protège l'honneur, la vie, la propriété du citoyen et dont l'administration est confiée aux tribunaux. Il y a **la loi morale** dont les devoirs mille fois rappelés dans la Bible, trouvent leur place naturelle dans la tradition et dans les enseignements des docteurs. Double loi qui répond au double caractère du peuple juif, d'un côté à sa politique, de l'autre à sa religion ; l'une est mieux représentée par le code de Moïse, l'autre se fait mieux entendre dans les
>
> p. 121
>
> prophètes d'abord, ensuite chez les docteurs. Serait-il équitable de juger la morale juive d'après la loi de Moïse? Autant vaudrait chercher la morale française dans le Code civil, ou bien celle des Anglais dans la *Magna Carta*. On n'aurait donc rien conclu contre le judaïsme tant qu'on se bornerait à interroger le seul code de Moïse (113).
>
> Dans le code de Moïse ou plutôt dans le judaïsme, il y a deux choses bien distinctes, soit par la nature soit par le but soit par les moyens [...] il y a une politique et [...] il y a aussi une morale. Sans doute enfin il y a entre la morale et la politique du judaïsme un échange perpétuel de forces, de services, d'influences, une mutualité très avantageuse à l'une et à l'autre [...] Il est donc de la plus stricte équité de bien distinguer dans le judaïsme la morale de la politique, le code de la religion, le citoyen du monothéiste et pour exprimer cette différence par deux noms également chers au peuple de Dieu, - le Juif d'avec l'Hébreu - le membre de l'Etat gouverné par la dynastie judaïque d'avec l'Hébreu, fils d'Abraham, disciple et sectateur de la foi d'Abraham, cet Hébreu par excellence (27).

Ailleurs, il verra dans Abraham et Moïse "les deux plus grands génies de l'hébraïsme, le père religieux et le père politique de l'ancien Israël" (93).

---

[1] *L'Alliance Israélite en écarta la publication. Voir, dans ce recueil, l'article de Marco Morselli "Il manoscritto impubblicabile:* De l'origine des dogmes chrétiens".

[2] *Nous citons l'édition récente de* Morale Juive et morale chrétienne, *In press Editions, Paris 2000 préface de Shmuel Trigano, postface de Marie Vidal.*

[3] *Ce choix pourrait néanmoins avoir une signification de la part de Benamozegh pour élargir le concept de judaïsme ou échapper à son enfermement confessionnaliste.*

Ces deux dimensions promeuvent des valeurs distinctes, qui distinguent "la justice et la charité, le code et la morale" (115), une "distinction capitale, indispensable, entre l'État juif et la foi juive" (125).

> Pour nous l'hébraïsme est à la fois justice et charité, loi morale et loi politique, code mosaïque et tradition. L'un, c'est la religion à l'usage de la nation, être collectif qui n'a d'existence qu'en ce monde ; de là son matérialisme apparent. L'autre, c'est le code de la conscience, la source des dogmes, des principes, des espérances qui se rapportent à
>
> p. 122
>
> l'âme humaine ; de là son ascétisme apparent. Tous deux ensemble, c'est l'hébraïsme (198).

Où situer textuellement ces deux instances ? "Le Pentateuque est plutôt le code révélé des Juifs que leur religion" (189). Quant à la morale, elle "a sa source en grande partie sans doute dans les saintes écritures mais surtout dans la tradition et c'est cette dernière principalement que nous mettrons en regard de la morale de l'Evangile" (33). En somme la Bible, la tradition écrite, est à la politique ce que le *Talmud,* la tradition orale, est à la morale. Cependant, les deux dimensions sont présentes dans le texte biblique lui-même. "Il n'est pas vrai que dans l'arche d'alliance Moïse n'a placé que les deux tables de la Loi : le Livre de la Loi que Moïse écrivit dans ses derniers jours fut placé à côté des tables de la loi et nous avons déjà dit que ces tables elles-mêmes contiennent des préceptes qu'on n'appellera jamais des lois morales" (38, note 2). Dans la *Tora* donc, le *sefer habrit* (le "livre de l'alliance", qui désigne à ce qu'il semble un corpus de loi) renverrait à la politique et le décalogue (en partie néanmoins) à la morale (l'interdiction des images, du blasphème, l'institution du shabbat ne sont pas des lois morales en effet).

Benamozegh aura une belle image pour exprimer l'alliance de ces deux dimensions dissociées par le christianisme en y voyant l'expression de l'androgyne primitif, "l'homme a deux sexes, ou plutôt l'homme et la femme réunis par le mariage, en un mot le ménage. Oui, la morale chrétienne ressemble à la femme, mais à la femme isolée, séparée de l'homme [...] en un mot le cloître. La morale juive est justice et charité réunies" (198), "la morale chrétienne n'est que charité, elle est la femme célibataire, la religieuse, la nonne" (199), "la première c'est le ménage, la famille, l'homme tout entier; l'autre, c'est un couvent, une religieuse, la femme sans le contrepoids du mari" (199).

p. 123

La nature du christianisme

C'est ce système complexe que les comparateurs n'ont pas vu ou pu voir car ils étaient chrétiens. "Voilà l'écueil où sont venus se heurter ceux qui au lieu de faire la distinction capitale, indispensable entre l'État juif et la foi juive, ont considéré l'hébraïsme comme un fait homogène, l'ont mis ainsi en regard de la morale chrétienne, libre, dégagée de toute entrave politique..." (125). Au regard de ce modèle en effet, **le christianisme est caractérisé par son désintérêt pour le politique**.

> A côté de sa morale ascétique, il place son royaume, si je puis dire, ascétique, son messianisme tout spirituel, et à la place de la liberté politique, il propose à ses adhérents la liberté spirituelle [...] les chrétiens retirés à Pella virent tomber avec Jérusalem et le Temple l'empire terrestre de cette loi qu'ils voulaient abolir dans les âmes - et une nation, une grande nation, allait payer dans l'exil le premier tribut à la morale des Evangiles (29).

Ce refus du politique, est, on le voit, en fait défini en premier par le refus du peuple juif et en second par la récusation de tout peuple, de tout fait national : "si une patrie doit exister, si un État a le droit de vivre, si le mot de nationalité n'est pas un vain mot, l'Evangile, la morale évangélique ne sera jamais la règle des nations" (28). "Le christianisme [...] s'est bien vite aperçu que, dans la morale qu'il prêchait au monde, il n'avait point de place pour les diverses patries, pour les nationalités diverses, grandes individualités dans la famille humaine" (29). "Le christianisme [...] abolit et effaça les nations au sein de l'humanité" (30).

On pourrait ainsi définir ce que Benamozegh entend par "politique": le critère de la dimension collective, d'une société nationale y est déterminant. Le judaïsme accueille aussi, contrairement au christianisme, la figure du "patriotisme". Il cite un auteur anglais à ce sujet : "Le patriotisme est un sentiment de l'ancienne

p. 124

loi qui, théoriquement, n'a point de place dans la nouvelle et le jour où l'Evangile a été prêché aux Gentils a été en principe le dernier jour des nationalités"[4] (30). "Deux points sur lesquels la charité israélite surpasse infiniment la charité chrétienne, ce sont la patrie et la société [...] ces deux groupes, ces deux grandes formes de l'agrégation humaine ont enrichi de leurs dépouilles et de la charité toute spéciale qui leur appartient cette autre charité, cet autre amour qui est l'apanage du christianisme, la charité universelle. (129-130) [...] Il fond tout, individu, famille, cité, patrie surtout, dans cette agrégation plus vaste, dans cette charité tout abstraite [...] qu'on l'appelle monde, humanité ou Église [...] S'il est parvenu à créer cette illusion c'est qu'il a tout ôté à l'individu, à la famille, surtout à la patrie, pour le donner à l'humanité : c'est qu'il a simplement replacé ce que l'hébraïsme, plus équitable, avait réparti entre tous les groupes [...] il a gagné en étendue ce qu'il a perdu en intensité" (130, 131). Ainsi la morale chrétienne a-t-elle "pris les doctrines les plus ascétiques des Juifs, celles qui régissaient spécialement une secte, une société de contemplatifs, pour en faire la règle générale de la vie humaine" (185). "C'est l'air du cloître qu'on y respire, c'est la religion remplaçant tout, c'est l'éternité acclimatée par la force dans le temps, la foi mise à la place de toute chose, le but confondu avec le moyen, le travail devancé par le repos" (188). Cette religion n'aspire selon lui qu'à "acclimater" "l'éternité par force dans le temps", le "sabbat perpétuel" (ibid). Un effet inverse au judaïsme se produit ainsi: la confusion des genres politique et religieux.

---

[4] *John Lemoinne,* Journal Débats, *14 janvier 1857.*

> Quelle confusion, quel mélange de religion et de code pénal, de démons et de gendarmes, d'enfer et de prison [...] c'est le premier pas qui mène aux auto-da fés, aux cachots de l'inquisition (116).

La confusion du politique et du religieux

Les conséquences de cette négation du politique ne sont pas à l'avantage du christianisme. C'est à cet

p. 125

examen comparé qu'est vouée la majeure partie du livre de Benamozegh. Nous n'entrerons pas dans le détail de ses considérations morales mais nous nous attacherons surtout à leurs implications pour le politique. C'est bien entendu la confusion des pouvoirs religieux et politique qui cause le plus de dégâts aux yeux de Benamozegh. Loin de libérer les hommes elle ne fait que les asservir encore plus parce qu'elle suppose que l'on a refusé la confrontation avec la violence et les obligations découlant nécessairement de la vie en société. En désertant cette arène de l'épreuve existentielle, l'Église non seulement a démissionné de la responsabilité mais a subrepticement accaparé la scène du politique - pourtant déclarativement abandonnée et donc non reconnue comme telle. Le christianisme "donne à l'Église, à l'humanité tout ce qu'il a pris à l'homme, à la famille, à la patrie" (86), "à côté de sa morale sociale, il n'avait point une justice sociale [...] à côté d'un autel, il n'élevait point de trône, ou bien il absorbait, il éclipsait le trône par l'autel" (31). "Le christianisme, plaçant son royaume hors de ce monde, n'embrassant point dans ses vues la société politique, condamnant le temporel du mosaïsme fut contraint par la force des choses à monter lui-même sur ce trône laissé vide, à opter entre la servitude et l'empire, à mettre à la place du temporel le spirituel et à créer du même coup l'intolérance religieuse" (71).

Le résultat est ainsi paradoxal.

> Le christianisme, de la meilleure foi du monde ne crût rien pouvoir faire de mieux que d'occuper lui-même le trône, que de saisir lui-même le sceptre de la justice [...] en d'autres termes employer la loi, l'État, la royauté au service de sa religion, mettre ses dogmes au niveau des institutions politiques, le culte à la place des devoirs nationaux - et la morale à l'égal des vertus publiques : en un mot remplacer le citoyen par la conscience. N'est-ce pas ce qu'on appelle en général religion d'État ? Or qu'est-ce que la religion d'État ?

p. 126

> C'est la conscience traitée comme le citoyen, l'esprit régi, réglementé à la manière du corps, la foi entourée de pénalités, de bourreaux, de bûchers : c'est la violence, l'injustice, la tyrannie, mise au service d'une religion toute de charité (32).

C'est l'inverse du judaïsme qui fait passer en lui "une ligne profonde de démarcation qui sépare à jamais la religion de l'État, le citoyen du monothéiste, la foi de la justice, le dogme de la Loi ! Chez lui la conscience, théâtre de la foi, la place publique, théâtre de la politique, n'échangèrent jamais leur rôle, leur empire, leur destination [...] Nulle peine matérielle pour l'impiété, nulle pression spirituelle sur le citoyen" (33). C'est du fait de l' "indifférence de l'apathie du christianisme pour la vie sociale" que le "despotisme" a pu sévir sur les trônes de l'Europe" (99). Mais sans aller chercher du côté des États chrétiens, c'est en lui-même que le christianisme installa le pouvoir avec l'institution de la papauté : "sur ce trône laissé vide, le christianisme s'était assis lui-même [...] pour n'avoir point fait une place à la politique dans son système, il se trouva condamné à la remplir lui-même au risque d'opérer ce mélange si funeste de spirituel et de temporel" (149).

Ce confusionnisme a eu pour conséquence d'aggraver la violence politique, puisqu'il laisse dans la déshérence la gestion du politique. Chassez le politique, il revient au galop...

Benamozegh aborde cette question sous la figure de l' "ennemi". Niant la politique alors qu'elle ne cesse pas d'exister, avec sa réalité conflictuelle, le christianisme, avance-t-il, n'a pas permis de sérier les problèmes, de séparer l'existence de l'ennemi politique de la concurrence avec l'ennemi religieux. Il avait pourtant stigmatisé la réalité du conflit politique impliqué par la dimension politique, totalement assumée par le judaïsme. La parabole du bon Samaritain est significative de ce point de vue là : Jésus le privilégie comme prochain aux dépens du prochain

p. 127

juif, alors que le Samaritain était par excellence le concurrent politico-identitaire d'Israël : installés en Samarie par l'occupant assyrien qui avait déporté les dix tribus d'Israël en Mésopotamie, les Samaritains avaient fini par se convertir à une forme de judaïsme et se prétendre (déjà !) le seul vrai Israël, lors du retour des exilés. Or le judaïsme n'avait pas d'ennemis religieux. Il n'avait que des ennemis politiques. "Oui, le juif a un ennemi ou, pour mieux dire, il en avait un : c'est l'ennemi politique. Le juif qui avait une patrie dont l'amour surpassait infiniment chez lui tout autre amour, était l'ennemi naturel de tous ceux qui aspiraient à sa perte, à sa honte, à sa servitude. Pour ceux-là, point de trêve, point de paix, point de pardon, tant que le danger subsistait" (149).

Les lois qui découlent de cette distinction entre ennemi religieux et ennemi politique sont fondées selon Benamozegh sur trois principes : la condition du danger encouru, le salut public, le droit de la défense, "droit non seulement légitime mais sacré, obligatoire et qui devient le plus impérieux des devoirs lorsqu'il s'agit de la patrie" (149). "Quant à l'ennemi religieux [...] c'était une plante exotique, inconnue au judaïsme par cela même que, distinguant la politique de la religion, faisant une place à l'État, à la loi, à la justice, il pouvait connaître l'ennemi politique sans voir en lui l'ennemi religieux, tandis que là au contraire où la religion est tout, on ne peut en différer sans être considéré comme ennemi" (153). Par contre, "le christianisme qui n'a point voulu d'ennemi politique a dû pourtant en avoir un, dès qu'il s'est trouvé engagé dans le monde ; et ce fut l'ennemi religieux. Oui, l'ennemi religieux est création toute chrétienne, inconnue à l'hébraïsme, impossible même dès qu'on admet que le salut éternel n'est pas l'apanage exclusif de la loi de Moïse [...] Aussi, cette charité qui ne s'arrête pour le juif qu'en présence

de l'ennemi politique, doit se taire, s'effacer pour le chrétien dès qu'il a affaire à l'ennemi religieux [...] Jésus qui a bien sûr prié pour ses ennemis

p. 128

personnels, qui veut que le juif aime le Samaritain, c'est à dire que le Polonais aime le Cosaque, que l'Italien adore le soldat de l'Autriche, Jésus n'a point d'amour ni de prière pour qui n'est pas de son église. "Je ne prie pas pour le monde, dit-il, mais pour ceux que tu m'as donnés" (Jean 17, 9). "Qui n'est pas avec moi est contre moi", dit-il ailleurs. L'arbre qui ne porte pas de fruits, ajoute-t-il encore, sera coupé et jeté dans le feu de la Géhenne" […]" (150). La dénégation du politique retentit ainsi nécessairement sur la morale.

C'est là que se loge la critique par Benamozegh de la théorie chrétienne de la charité et de la grâce, du déséquilibre éthique qui la fonde. N'oublions pas que ce qui est en jeu, c'est le statut de la loi, de la *Tora* dont la caractéristique est que "la loi est charitable" (113).

> Parce que la religion chrétienne n'avait que la charité et que l'idée de justice lui avait complètement échappé, parce qu'elle n'avait prêché que l'amour et nullement le respect, parce qu'elle s'était vouée au culte de la vertu la plus sublime en négligeant une vertu subalterne mais également sainte et infiniment plus nécessaire ; enfin pour avoir voulu être plus que juste, elle fut condamnée à être violente (32). Comment le grand principe de la charité s'est tué lui-même pour n'avoir pas voulu faire sa part, sa légitime part au principe de la justice (31).

Souligner cela, c'est "mettre à nu la plaie du christianisme, cette lacune qui a conduit la charité à être moins que juste pour n'avoir point donné une place convenable aux intérêts de ce monde" (33). La "charité, séparée de son époux qui est le verbe, la justice se perd par son excès même et pour n'avoir voulu être que charitable se condamne à être moins que juste, de même que la charité chrétienne, pour avoir dédaigné sa compagne naturelle la justice, a été condamnée elle-même à se charger de son ministère, non plus selon les règles invariables du juste mais selon les

o. 129

entraînements, les caprices de l'amour, de la passion qui en viennent parfois jusqu'à imposer à l'objet aimé ce qu'on croit le salut, le bonheur, la gloire, quand on est pas assez éclairé pour en apprécier la valeur" (199).

Ainsi l'Église en vint à faire des procès non pas aux actes mais aux désirs et aux intentions. Benamozegh évoque à ce propos la condamnation de la simple convoitise du regard par Jésus (113). "Quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis en son cœur l'adultère avec elle" (Matthieu V, 28). "Jamais les docteurs n'auraient fait de procès aux désirs, aux intentions, aux pensées et d'un autre côté le caractère tout légal du code de Moïse les empêchent de croire qu'il ne fut ici question que d'un simple désir. Quelle était donc cette condition sous laquelle le désir pouvait être poursuivi ? C'était celle de l'exécution" (114). Cette défaillance morale s'est éclairée par la renonciation à la chair et au monde qui caractérise le christianisme et qui est - on peut le penser - la conséquence du renoncement au politique.

La question de la loi

L'essentiel du débat avec le christianisme à ce propos tourne autour de la question de la loi et tout spécialement des œuvres, c'est à dire du statut de l'action sur le plan du salut, par opposition à la foi et à la grâce que Paul oppose à la *Tora* et aux *mitsvot.* Le statut que le christianisme reconnaît à la sphère de l'action - et donc au rapport au réel - commande son rapport au politique. Comme l'homme chrétien se voit refuser la possibilité de l'action - et donc l'épreuve du réel - pour faire son salut, la politique - la Cité - perd toute pertinence dans l'économie du salut. Et donc la justice : "sans œuvres et tout méchant qu'on est, la foi seule en celui qui justifie le méchant suffit pour être sauvé". Benamozegh a d'intéressants développements sur la querelle des catholiques et des protestants à ce propos (40). Il montre que les protestants qui nient la

p. 130

capacité des œuvres à racheter l'âme sont plus proches de Paul ou plutôt, selon moi, adhèrent beaucoup plus à l'un des deux registres de l'ambivalence paulinienne structurelle, celui qui est le plus authentique, le second n'étant que tactique. En effet, c'est lorsque Paul constata les ravages que produisait sa maxime du "tout est permis" (conséquence extrême du fait que l'action et la justice - la Loi - seraient inefficaces) se vit obligé de ré-introduire de la loi...

Avec la Loi, la justice, les actions, c'est la chair qui se voit ainsi déchue, sortie du plan du salut. Ainsi la Gnose chrétienne, qui sévissait déjà du temps de Paul, était en fait une conséquence directe de sa doctrine : elle conduisait aux excès et à la licence les plus graves : "le mysticisme, lorsqu'il se donne libre carrière, entraîné inévitablement aux excès les plus monstrueux, aux voluptés les plus ignobles, à la licence la plus effrénée, tantôt par un élan impétueux de ce corps abandonné à lui-même, tantôt, ce qui n'est pas le moins singulier à observer, par une sensualité réglée, établie, sanctifiée d'avance par ce spiritualisme même qui dédaignait naguère de commander au corps l'ordre, la tempérance, la vertu, le devoir [...]" (44).

Il y a dans le christianisme un renoncement au monde : "le monde figure dans l'Evangile comme l'antithèse de tout bien, de toute vertu, de toute sainteté, et ce n'est pas une des moindres altérations que le christianisme ait fait subir à la pensée judaïque que celle par laquelle le monde, qui dans le langage d'Israël était synonyme d'éternité (*`olam),* est devenu en style d'évangile le symbole et la qualification du mal. Nous dirons seulement qu'il est advenu du monde ce qu'il était advenu de la Loi. Nous l'avons vu, la Loi fut identifiée au péché et le monde aussi va être identifié avec lui, avec le mal".

Avec la catégorie de "monde" nous touchons au cœur de la thèse de Benamozegh sur le christianisme comme dérive de la pensée kabbalistique. En effet, dans le christianisme, "le royaume, la *malkhout,* le monde

p. 131

présent, *ha `olam haze,* la matière, l'objet sensible, la mère inférieure est immolée, est fondue au sein de l'Intelligence *(bina),* du monde à venir *(ha' olam habba),* de l'objet idéal, de la mère supérieure" (45). "Il y a un fait qui résume la différence des deux doctrines, c'est que tandis que le prince du monde, pour le christianisme, est le génie du mal, ce rôle est donné par les kabbalistes à leur royaume, à leur *malkhout,* appelé aussi prince du monde" (84). Il se produit ainsi "l'effacement, l'absorption du *malkhout* (monde présent) au sein de la *bina* (monde à venir). Dans la place vide, le christianisme a intronisé un démon - le prince de ce monde" (84). Ainsi, ce royaume, le *malkhout* qui est bien de ce monde, que dis-je, qui est ce monde lui-même *"ha `olam haze"* et auquel Jésus, par une allusion trop claire, opposait un autre royaume qui n'est pas de ce monde" (86). "Le monde ! Le christianisme le maudit, lui lança l'anathème sitôt qu'il eût approché de ses lèvres la coupe des malheurs; le judaïsme lui l'a vidée jusqu'à la lie et sa foi dans le monde est restée inaltérable" (189-190). "Dans l'un, le royaume des cieux est à eux, dans l'autre, ils hériteront de la terre" dit Jésus. Or les deux catégories désignent la même *malkhout.* Là aussi, il s'est produit une dérive d'une idée kabbalistique. On lit dans le manuscrit non publié de *L'origine des dogmes chrétiens* : "Une des déviations capitales du christianisme, de l'orthodoxie kabbalistique a été justement la confusion par lui opérée au sein de la kabbale, de la *bina* avec la *malkhout,* du surnaturel avec la nature, du monde à venir avec le présent, ou, pour mieux dire, la suppression de la nature et du monde *(malkhout)* au profit du surnaturel *(bina)* et de l'éternel (53). L'essentiel de ce débat se résume aussi chez Benamozegh dans la question de la valeur du travail. Du fait de la valorisation de ce monde-ci et de l'action,

> Israël répond par cet autre mot non moins sublime qui et son acte d'obéissance ; le travail [...] la nécessité, le devoir, l'utilité du travail

p. 132

> [...] La synagogue n'a pas de meilleur conseil à donner que celui d'aimer le travail et de haïr les grandeurs. Si Moïse nous exhorte à choisir la vie, les pharisiens y verront l'industrie (190).

L'irréductibilité du politique

La poutre maîtresse de toute la démonstration de Benamozegh, tant dans sa critique du christianisme que dans son apologie du judaïsme, est l'idée que l'on ne peut échapper à l'épreuve du politique, qu'il est une nécessité et que l'on ne peut choisir l'esprit et se délester de la responsabilité du politique. Ainsi la morale chrétienne, "tout belle, tout exquise qu'elle paraisse, peut être à cause de son raffinement même, ne pût se soustraire aux conséquences de cette lacune, de cette absence de l'élément politique, qui fait à la fois la faiblesse et la gloire du judaïsme ; comment le grand principe de la charité s'est tué lui-même pour n'avoir pas voulu faire sa part, sa légitime part au principe de la justice [...] Elle ne pouvait cependant changer la nature des choses. Le monde continuant d'aller son train malgré ses prédictions contraires, elle se trouva engagée dans ce monde dont elle avait cru la destruction prochaine" (31 et 108). Ainsi le christianisme n'échappa pas au politique : "quel que soit le prix de la vie, quelle que soit la valeur de ce monde et de la société présente, l'homme y vit : il doit par conséquent avoir une règle pour s'y conduire" (86).

Mais comme il ne voulait pas s'y confronter et le déniait, il en est résulté une caricature. Paul tenta ainsi de rétablir un semblant de loi quand il vit les conséquences de son discours anomique (mais pas anarchique). De même le catholicisme "déclara contre les protestants, dans le Concile de Trente, la nécessité des bonnes œuvres. C'était revenir à l'ancienne morale hébraïque, c'était contredire de tout point l'Apôtre des Gentils, c'était amoindrir considérablement l'importance, l'efficacité de la rédemption" (40). Or, la règle ainsi rétablie ne se fondait pas sur la justice mais

p. 133

sur la "convenance". "Toutes choses me sont permises, répète-t-il à son tour, pour circonscrire la portée de cette phrase malencontreuse et immorale, mais toutes choses ne conviennent pas" (62) [...] "Cette convenance est désormais la seule base de la morale de Paul, la seule planche de salut dans ce naufrage universel" (63). Ainsi la dénégation de la loi ne sauve-t-elle pas mais n'a pour effet que son abaissement.

Il est clair que le critère du politique pour Benamozegh est la condition collective, l'existence d'un peuple, ce qu'il définit par l'idée de patrie. "Les talmudistes obéissaient parfois à des passions bien autrement nobles et généreuses [...] à l'amour de leur patrie, de leur nations asservies, déchirées, foulées aux pieds par de barbares idolâtres. Le christianisme avait-il une patrie, une nationalité, avait-il ses légitimes excuses ?" (165). Benamozegh adopte des accents à la William Burke pour exprimer cela:

> Le christianisme ne voit dans l'homme que l'homme ou même tout au plus le chrétien. Mais l'hébraïsme que ne voit-il pas ! Il y voit l'homme son frère, créé comme lui à l'image de Dieu ; il y voit l'adorateur du même Dieu sans toutefois que le mosaïsme lui soit imposé ; il y voit un père, un frère, un fils, enfin le membre d'une famille, surtout le citoyen d'une patrie, d'une nation [...] il double, il triple la charité universelle, en doublant, en triplant les rapports au lieu de cette plate uniformité, de cette sèche abstraction : l'homme que le christianisme nous appelle à aimer (136).
>
> Israël, la tête haute, le cœur serein ne rougira jamais de son caractère politique national [...] il ne rougira jamais d'avouer que s'il a eu des ennemis, tant qu'il avait une patrie, c'était seulement des ennemis politiques (149).

Cependant cette dimension politique qui engendre forcément du particularisme n'est point particulariste. Benamozegh parle du "côté humanitaire" de ce "peuple" (138) qui en avançant l'unité d'origine de l'humanité

p. 134

(dans le couple adamique) annonçait aussi une unité à l'avenir. "Si particularisme il y a chez les Juifs, c'est pour être plus universels, plus cosmopolites, plus catholiques" (180). On croirait entendre Lévinas, qui a nécessairement lu Benamozegh :

"Tout en parlant de notre universalisme, on a voulu - si étrange que cela puisse paraître et presque contradictoire dans les termes - on a voulu que ce soit un 'universalisme particulariste'. Le juif ne veut pas être universaliste en s'évaporant, en se sublimant, en se subtilisant ; il veut au contraire être universel dans la conscience de sa particularité[5]. "La loi était destinée à devenir la règle, la loi universelle et c'est par conséquent qu'elle le deviendra quand la volonté de Dieu sera accomplie" (182). Toute la différence du christianisme et du judaïsme se joue ainsi significativement dans leur conception de l'idée d'élection: le christianisme "voit dans l'intention primitive de Dieu l'exclusion du genre humain et seulement dans le refus d'Israël l'admission de l'humanité. L'autre [le judaïsme] qui fait de la pensée première de Dieu une pensée de justice, d'amour, de charité universelle qui, dans l'élection d'Israël, ne voit qu'un pis-aller, qu'une réalisation partielle des vues divines" (183).

Essai d'évaluation : une critique indirecte de la modernité

Le critère du politique qui est au cœur de l'analyse de Benamozegh est-il pertinent ? Sa portée peut se mesurer à deux niveaux : sur le plan de l'histoire des idées et sur celui du contexte dans lequel cette théorie se voit développée. Sur le plan de l'histoire, la généalogie du christianisme qu'il propose ("Le dogme vient des esséniens et la morale des pharisiens") pourrait être plausible car, historiquement, les deux partis qu'ils désignent appartenaient à l'origine à un même courant idéologico-religieux avant de se scinder. Ce courant avait une finalité politique très

p. 135

marquée : la lutte contre l'occupation syro-hellénistique et le soutien aux Maccabées qui s'étaient rebellés contre elle. C'est aussi pour une raison politique qu'il s'était séparé, par la suite, de ces derniers. En fondant une monarchie, celle des Asmonéens, ils avaient ébranlé en effet un des principes du judaïsme : la séparation du politique et du religieux. Les Maccabées, d'une famille sacerdotale, ne pouvaient effectivement légitimement monter sur le trône. Si les Esséniens abandonnèrent la Cité pour créer des communautés monastiques dans le désert de Juda, les Pharisiens y restèrent mais en se tenant à l'écart de la vie politique. Ce retrait par rapport au politique pourrait avoir marqué le judaïsme rabbinique ultérieur que pourtant Benamozegh crédite d'une capacité à en assumer la responsabilité morale (ce qu'il ne trouve pas dans le christianisme). La conception du judaïsme qu'il développe pourrait ainsi avoir implicitement une portée critique du judaïsme de son temps, j'entends le judaïsme européen, passé par l'Émancipation et devenu une confession privée tandis que les Juifs devenaient individuellement citoyens, semblables à tous les autres citoyens. Il est possible aussi que Benamozegh ait avant tout eu en vue le judaïsme sépharade dont il est originaire, qui, lui, contrairement au judaïsme européen, avait toujours eu dans le monde musulman un statut de minorité opprimée - et donc un statut politique - et n'avait pas connu l'expérience de l'assimilation et de l'individualisme. C'est uniquement dans son aire que s'est d'ailleurs développée une philosophie politique du judaïsme: en pays ashkénazes, elle s'est toujours développée en dehors du judaïsme...

Dans cette perspective, la critique de la morale chrétienne que Benamozegh met en œuvre, jouerait donc aussi comme une critique du judaïsme émancipé dont la caractéristique essentielle tiendrait au renoncement au politique. On peut se demander dans quelle mesure l'accent mis sur la politique du judaïsme ne ferait pas de lui un précurseur du sionisme politique.

p. 136

Il pourrait sur ce point avoir été influencé par un autre penseur judéo-français, Joseph Salvador, auquel Benamozegh fait plusieurs fois référence pour le critiquer. Celui-ci, d'origine juive par son père, ayant retrouvé une affirmation juive à la suite de la découverte de l'antisémitisme consécutif aux révolutions de 1848, outre un livre sur la confrontation du judaïsme et du christianisme *(Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au 19ème siècle,* 1860) que l'Église avait mis à l'index, avait notamment écrit un livre sur la République des Hébreux, l'État de Moïse *(La loi de Moïse ou système religieux et politique des Hébreux,* 1822), qui redéfinissait en fait le judaïsme en termes politiques dans une France et une Europe où les Juifs avaient perdu cette dimension. La critique que Benamozegh fait de sa théorie est significative. Elle se tient sur l'autre versant de sa critique du christianisme : il reproche en effet à Salvador de ne voir que le politique dans le judaïsme et d'oublier la morale ; en somme d'incarner la caricature de judaïsme que l'Église stigmatise erronément... *Morale juive et morale chrétienne* s'inscrit en effet à la fois contre le tout-politique et le tout-religieux.

Il y a dans cette controverse une dimension cachée qui n'est pas sans intérêt, celle qui concerne l'Alliance Israélite Universelle. N'oublions pas que Benamozegh présente son livre à un concours de l'Alliance dont il sort vainqueur. Sachant ce que l'on sait de l'importance de la politique pour Benamozegh, le choix d'un tel jury n'en est que plus étonnant, car cette institution est en général identifiée à l'israélitisme, à une politique d'assimilation qui ne peut qu'être hostile à l'idée que les Juifs aient une politique et surtout une condition politique. L'élection de Benamozegh par l'Alliance porte à réviser cette perspective. L'Alliance pourrait en effet avoir été doublement séduite par les thèses de Benamozegh, consciemment et inconsciemment. Son inconscient, tout d'abord, était très politique. La première institution juive mondiale avait en effet une

p. 137

ambition politique "universelle", exception faite - précision importante - de la France où les Juifs, devenus citoyens, étaient censés ne plus avoir de problème et de condition politique, ce qui n'était pas le cas dans le reste du monde où elle affirmait une solidarité toute politique (avec un sigle hébraïque symbolique : *kol Israel haverim* ("tous les Juifs - Israël - sont des compagnons"), agissant dans le politique par l'intermédiaire des gouvernements. Sur le plan du conscient, l'Alliance avait également de quoi être indirectement séduite par l'accent mis sur le politique. En démontrant la dimension politique du judaïsme,

---

[5] *Discours de clôture "Rencontre entre intellectuels juifs de France et intellectuels juifs rapatriés d'Algérie", le 17 février 1963, in La* conscience juive face à l'histoire : le pardon, *Paris, PUF 1965, p. 239.*

Benamozegh montrait implicitement que la condition juive était à la hauteur de la norme française, de l'exemple d'un État qui a créé une nation... Le judaïsme avait de plus cet avantage sur le christianisme critiqué (par Benamozegh mais aussi par la société française où le combat des deux France faisait rage) de dissocier le religieux du politique et de favoriser le patriotisme. C'est ce que l'on entend également chez Salvador car la façon dont il décrit l'État de Moïse fait penser à une République française parfaite, idéale, offerte en modèle à la France réelle.

La pensée de Benamozegh a cependant une portée qui va bien au-delà d'une révision historique ou d'une contestation contemporaine. Par *Morale juive et morale chrétienne* et par son autre grand ouvrage *Israël et l'humanité,* il ouvre la voie à l'affirmation d'un retour du judaïsme dans l'universel, alors que l'Émancipation avait fait de la judéité une particularité dans l'universel étatique. En faisant du judaïsme le milieu synthétique originel de l'islam et du christianisme, il visait explicitement cette finalité. En contestant la réduction du judaïsme à la morale, ce qui est le propre du judaïsme confessionnel moderne, il conteste en fait la réduction très judéo-allemande du judaïsme à une éthique. Cette critique laisse entendre en effet que ce judaïsme a subi une forme de

p. 138

christianisation puisque sa critique du christianisme conteste la légitimité d'un primat de l'éthique, de sa supériorité ou de sa prédominance sur le politique. "Le christianisme prêchait un principe, un grand principe, la fraternité universelle, principe tiré du judaïsme mais qui n'était nullement tempéré comme dans celui-ci par la fraternité nationale. Au contraire, le christianisme accomplissait, au profit de la fraternité humaine, le sacrifice que les anciens législateurs avaient fait tantôt de l'individu à la famille par l'exagération des droits paternels, tantôt de la famille à l'État par la création de cette dernière et absorbante personnalité" (29-30). Pour réagir au primat de l'éthique, défendu par Jésus ("Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez-les et ne les maudissez point", Rom., 12 14), Benamozegh écrit "et pourtant il y a loin du Talmud à l'Evangile", "les talmudistes obéissaient parfois à des passions autrement nobles et généreuses que des démêlés avec des tiers ; ils obéissaient à l'amour de leur patrie, de leur nation, asservies, déchirées [...] Le christianisme avait-il une patrie, une nationalité, avait-il ses légitimes excuses ?" (165)

Par sa conception de l'universel, on peut voir en Benamozegh le précurseur des idées de l' "école de pensée juive de Paris" dont les principaux acteurs l'ont sûrement lu tout en oubliant son nom et en retenant ici et là des fragments de ses thèses. Les thèmes qu'il évoque se retrouvent en effet chez différents auteurs comme Lévinas (avec la synergie du particulier et de l'universel que nous avons soulignée), Léon Ashkénazi avec cette distinction politique de l'Hébreu et du Juif, avec l'idée de la concordance des valeurs propre au judaïsme, tous les auteurs de cette école avec la notion d'universel moral. Cependant chez aucuns d'eux, marqués par une métaphysique idéaliste, on ne retrouve l'assomption philosophique et morale du politique. Peut-être est-ce pour cela que Benamozegh est resté occulté chez ceux-là mêmes qui s'en sont inspiré...

L'apport de Benamozegh sur le plan des rapports

p. 139

judéo-chrétiens est considérable. Il est le premier à avoir remis à plat toute la controverse théologique entre les deux religions et surtout à reprendre une initiative juive dans le débat avec les chrétiens. Il est l'un des premiers à avoir avancé la thèse de l'inspiration pharisienne des Evangiles que des cohortes d'écrivains ont reprise par la suite. N'oublions pas que *Morale juive et morale chrétienne* paraît avant l'Affaire Dreyfus, c'est à dire dans une Europe très antisémite et antijudaïque. C'est peut-être ce qui explique la vivacité sans concession de son propos qui n'en est pas moins **le pionnier du rapprochement judéo-chrétien, de la recherche d'une réconciliation qui ne serait pas uniquement rhétorique mais intellectuelle et spirituelle** : "il arriva cependant après bien des siècles qu'un jour le christianisme, le judaïsme, fatigués, l'un de frapper, l'autre de souffrir, se regardèrent en face, se saluèrent du nom de père et de fils" (73-74).

p. 245

CATHERINE POUJOL
Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.

QUELLE ACTUALITÉ POUR LE NOACHISME ? SECTES, FONDAMENTALISME, ANTISÉMITISME.

Lorsque Aimé Pallière meurt la nuit du 24 décembre 1949, dans une petite maison entourée des murs d'enceinte de l'abbaye de St Michel de Frigolet, dans cette Provence qu'il aime tant, c'est après avoir récité ses prières juives du soir et en se préparant à accueillir Noël avec la communauté de moines qui l'entoure. Il a su faire "l'unité" à la fin de sa vie entre les deux religions en ne rejetant rien de leur tradition respective mais en cela, il s'est éloigné du concept de "noachiste" que lui avait révélé son maître Elie Benamozegh, décédé en 1900. Il ne laisse aucun disciple, aucune école, aucun courant de pensée religieuse pouvant découler de cet enseignement. Pourquoi ?

Aimé Pallière, une vie vouée au noachisme

La vie s'est chargée de le détourner, cinquante ans après la mort de Benamozegh, du but premier que les deux hommes s'étaient fixés. A partir d'octobre 1889, dans sa première lettre, Benamozegh révélait à Pallière que le judaïsme avait une religion universelle, le "noachisme", et il proposait à ce jeune homme de vingt et un ans de devenir le premier adepte de cette spiritualité destinée à répondre aux questionnements modernes. Leur longue correspondance interrompue seulement en 1898[6], la longue réécriture *d'Israël et l'Humanité*[7] poursuivie jusqu'en 1914, quatorze ans après la mort du maître, ainsi que les articles de Pallière dans *l'Univers israélite, à* partir de 1902, destinés à

p. 246

proposer des solutions à la crise moderniste que subit l'Eglise catholique, permettent de comprendre que Pallière est en mission. Il s'est proposé de révéler **cette religion universelle qu'est le noachisme** aux laïques du monde entier, c'est à dire à tous les non-Juifs. Ce but fut détourné non parce qu'il ne fut pas écouté par les disciples d'autres religions mais parce qu'il se heurta à l'indifférence des israélites français, si parfaitement assimilés que la notion même de "peuple juif" leur était totalement étrangère. Or, cette identité ethnique est indispensable à la structure même du noachisme, qui voit dans **les Juifs un peuple de prêtres au service de l'humanité tout entière.** Pour cette raison, la restitution de la terre *(Eretz Israël) à* ce peuple coule de source dans la pensée du kabbaliste Benamozegh. Pallière va épuiser ses forces à expliquer aux français de confession israélite qu'ils sont Juifs, qu'ils forment un Peuple et qu'ils ont un Pays à reconquérir. Il a pris au pied de la lettre la promesse de **Lord Balfour** en novembre 1917, qui propose un "foyer national juif en Palestine" et à partir de 1918 a intégré les milieux sionistes, en particulier le Fonds national juif *(Keren Kayémeth LéIsraël)* dont il deviendra dès la fondation le vice-président, de 1925 à 1940. C'est, pour lui, le moyen le plus pacifique de **reconquérir la Terre sainte : en l'achetant.** De la même façon, pour former le peuple juif, il se tournera vers des éléments à première vue plus malléables, les jeunes de toute la diaspora, et deviendra de 1926 à 1935 le président d'une organisation de jeunesse internationale : l'*Union universelle de la Jeunesse juive (U.U.J.J.)* qu'il n'aura de cesse de rendre sioniste et d'éduquer par des cours d'hébreu moderne, de religion et d'histoire, afin de reconstituer ce peuple juif indispensable au noachisme.

Cette longue pédagogie lui semblera se solder par un échec et à partir de 1933, tout en restant prédicateur de la synagogue juive libérale de la rue Copernic à Paris, il

p. 247

se détournera de sa seule mission auprès des Juifs, renouant à l'occasion d'un pèlerinage à Lourdes, en novembre, avec ce qu'il nomme "la ferveur catholique"[8] et découvrant "**l'unité spirituelle des Eglises**". En août 1942, à Lyon, il s'autorisera, éloigné de toute obligation officielle envers la communauté juive, à renouer avec les sacrements catholiques de la confession et de la communion. Puis, il finira sa vie dans l'isolement et l'assurance d'avoir fait en lui-même l'unité entre les mystiques juive et catholique, sans pour autant compter un seul adepte au noachisme auquel il s'était voué. Pallière meurt donc, à première vue, "sans descendance".

I. UN MOUVEMENT NOACHISTE AMÉRICAIN

En faisant des recherches sur la mémoire de Pallière et le legs laissé éventuellement à la postérité, j'ai découvert en librairie, à Jérusalem, certains ouvrages relatant l'émergence d'un mouvement noachiste aux Etats-Unis.

Disons le tout de suite, il n'y a pas grand chose de commun entre ce mouvement américain qui se réclame du "noachisme" et la pensée de Benamozegh ou de Pallière. D'ailleurs, les deux hommes ne servent pas de référence. Si on trouve dans cette littérature quelques passages de l'autobiographie de Pallière, *Le Sanctuaire inconnu. Ma "conversion" au ju-*

---

[6] *Voir le tout début de cette correspondance dans Alessandro Guetta, "Due lettere di Aimé Pallière a Elia Benamozegh",* Gli ebrei in Toscana dal Medio evo al Risorgimento, *Firenze, Olschky, 1980, pp. 121-126 et l'étude de Gérard Haddad,* Benamozegh, Aimé Pallière, Lacan et "La vraie religion" *in* L'enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse *suivi de* Lacan et le judaïsme, *Desclée de Brouwer, Paris, 1996.*

[7] *Elie Benamozegh,* Israël et l'Humanité. Etude sur le problème de la religion universelle et sa solution. *Préface de Hyacinthe Loyson et Aimé Pallière, Paris, Leroux, 1914.*

[8] *Vincent Bourne.* La queste de vérité d'Irénée Winnaert, *Genève, Labor et Fides, 1966, lettre d'Aimé Pallière à Irénée Winnaert, le 15 novembre 1933, pp. 196-197.*

daïsme[9], connu grâce à une traduction anglaise de madame Stephen Wise[10] et réédité en 1985, le livre majeur de Benamozegh, *Israël et l'Humanité,* est peu cité et son enseignement n'est pas approfondi. Le point commun est bien évidemment **l'ensemble législatif que représentent les Lois de Noé** mais on pourrait presque parler de métonymie, tant le terme de "noachisme" recouvre de part et d'autre des concepts différents. Cette communication étant censée cerner les diverses acceptions du mot et les mouvements qui s'y rattachent, examinons donc les diverses tendances "noachistes" aujourd'hui.

Le chef de file de ces "noachistes" américains est un

p. 248

ancien pasteur baptiste du Tennessee, J. David Davis, qui raconte son cheminement dans un ouvrage publié en 1996: *Finding the God of Noah. The spiritual journey of a Baptist Minister from Christianity to the Laws of Noah*[11]. Découverts par le *Wall Street Journal* le 20 mars 1991, le premier article qui leur soit consacré révèle que certains membres de l'Eglise baptiste de l'Emmanuel à Athens en Tennessee, "se tournent vers le judaïsme à la recherche d'une inspiration nouvelle. Ces chrétiens fondamentalistes cherchent **les racines de leur foi**" [12] dit le titre.

En lisant l'ouvrage de Davis qui raconte l'évolution de ce groupe d'hommes et de femmes en recherche, on est confronté à un rapport à Dieu typique des sectes évangélistes du Sud des Etats-Unis, à savoir une méconnaissance profonde de l'histoire de la tradition chrétienne et une lecture fondamentaliste des textes sacrés qui leur fait prendre au pied de la lettre tout enseignement de la Bible ou des Evangiles. J'entends par là que leur foi chrétienne apparaît comme **très simpliste**, basée sur un combat du Bien et du Mal, de Jésus contre Satan. Manichéisme accentué par le fait qu'ils sont issus du Sud ségrégationniste où il existe une place définie pour tous, Noirs et Blancs, bien sûr, et que cet état de fait coule de source.

Dans cet État du Tennessee des années 1950 où Davis est né, les Juifs eux n'ont pas de place, ils n'existent pas. Ils sont, dit-il "riches et vivent au Nord" [13]. L'armée lui fera enfin découvrir qu'il vit dans un univers raciste sans le savoir mais les traces laissées par cette société compartimentée lui feront peut-être accepter plus facilement que d'autres la notion de lois pour les Juifs et de lois pour les non-Juifs. Ce qui pourrait expliquer que le mouvement noachiste ait éclos dans cette région des Etats Unis et pas ailleurs.

Après des études de théologie, en novembre 1972, il devient pasteur de l'Eglise baptiste de l'Emmanuel à Athens. A la tête d'une communauté de trente fidèles, il décide de quadriller la ville et de frapper à chaque porte en distribuant un tract : "Comment faire advenir le paradis au Tennessee ?" Son action est efficace et tandis

p. 249

que l'Eglise grossit, il enseigne à raison de trois émissions de radio par semaine et de trente minutes journalières à la télévision locale. Parallèlement, il s'interroge sur le Jésus historique - donc juif - et prend conscience que la première Eglise a adopté des rites et des croyances païennes. A la suite de cette découverte, somme toute banale pour qui a l'habitude de la critique biblique, la communauté dont les yeux sont brutalement dessillés par son pasteur, décide d'abolir ces ajouts dits "païens", les uns après les autres. Pour ce faire, **il faut trouver une référence première, incontestable : le judaïsme, racine de leur foi jusque-là chrétienne, paraît pouvoir répondre**.

Une première rencontre avec des juifs messianiques se solde par un échec ; celle avec le judaïsme libéral dans une synagogue proche d'Athens leur fait découvrir des Juifs très politisés qui les effraient. Ils veulent un enseignement plus religieux, et par l'intermédiaire d'une publication de l'Institut de recherches judéo-chrétiennes d'Arlington, au Texas, dirigé par un certain Vendel M. Jones, ils découvrent l'existence de la ***Michna***. Enseignement qu'ils reçoivent sans recul au point d'organiser, en mars 1986, un voyage en Israël à la recherche des cendres de la vache rousse dans les ruines de Qumran. Inutile de dire que ce fut peine perdue...

Tout cela prêterait à rire si on ne voyait apparaître **tout un ensemble de rabbins** qui eux ne sourient pas et qui, attirés par leurs errements, **se proposent de leur enseigner les Lois de Noé**, ce morceau de la Révélation destiné par Dieu à tous les peuples de la terre. Ils arrivent à les convaincre de **se couper définitivement de l'Eglise** pour se déclarer "noachistes". Dans quel but ?

L'ultra-orthodoxie juive et les Lois de Noé.

En consultant la liste des orateurs juifs de la première Conférence des *B'nai Noah* (Fils de Noé) qui se tint du 28 au 30 avril 1990 à Forth Worth au Texas, il est possible de définir les tendances du judaïsme

p. 250

représentées ce jour-là. Les rabbins qui ont répondu à l'appel de David Davis et des cinq cent familles réunies à cette occasion, selon le *Wall Street Journal,* expliquèrent essentiellement l'enseignement du Rabbi Yoel Schwarz, ultra-orthodoxe qui vit à Mea Shearim, à Jérusalem. Il est l'auteur de plusieurs fascicules dont un consacré aux **Lois de Noé pour les Nations**,

---

[9] *Aimé Pallière,* Le sanctuaire inconnu. Ma "conversion" au judaïsme, *Paris, Rieder, 1926, traduit en italien par Giorgio Calabresi,* Il santuario sconosciuto. La mia "conversione" all'ebraismo, *Rome, 1953.*

[10] *Aimé Pallière,* The Unknown Sanctuary. A Pilgrimage from Rome to Israel, *New York, Bloch Publishing Company, 1928, réédition en 1985, avec une préface de David Novak. L'ouvrage fut traduit du français par Louise Waterman Wise épouse du rabbin Stephen Wise, un des cofondateurs du Congrès juif mondial et grand ami de Pallière. Celui-ci fera une tournée de conférences aux Etats Unis sous son égide de novembre 1929 à janvier 1930.*

[11] *J. David Davis,* Finding the God of Noah. The Spiritual Joumey of a Baptist Minister from Christianity to the Laws of Noah, *KI'AV Publishing House, Hoboken, NJ, 1996.*

[12] *David Davis,* op. cit., *p. 143, reproduction de l'article du* Wall Street Journal *du 20 mars 1991. Toutes les traductions sont de mon fait.*

[13] Ibidem, *p. 14.*

traduit en français : *L'Enseignement légué à l'Humanité*[14]. Ses vues durent convaincre, puisque parmi les motions votées à l'issue du congrès on peut lire : "Dispenser dans le monde l'enseignement du rabbin Schwarz : la *Halakhah* des *B'nai Noach"*[15]. Pour enseigner ce **code moral**, il y avait là le rabbin Menachem Burstin venu de Jérusalem, spécialiste des rites du Temple et représentant le grand rabbin d'Israël, Mordechai Eliahu, le rabbin Shlomo Carlebach et le rabbin Meir Kahane, chef du parti *Kach,* interdit de compétition électorale en Israël depuis 1988. Ce dernier ne vint qu'une fois puisqu'il devait décéder peu après, assassiné en novembre 1990[16].

Ces rabbins recommandent, outre l'enseignement du rabbin Schwarz, la lecture de trois livres consacrés aux **fondements talmudiques des Lois de Noé** à savoir : *The Seven Laws of Noah* d'Aaron Lichtenstein, *The Path of the Righteous Gentile* par Chaim Clorfene et Yacov Regalsky et *The Image of the Non-Jew in Judaism* de David Novak[17]. "Ces livres", explique David Davis "nous informent du **besoin qu'ont les rabbins orthodoxes d'enseigner les Gentils**"[18]. Sans être présent lors du rassemblement des *B'nai Noach* au Texas en avril 1990, le rabbin Menachem Schneerson a lui aussi conseillé d'étudier les Lois de Noé à la communauté hassidique des Lubavitch car, selon les mots du rebbe, "**le temps est bientôt venu de les enseigner aux Gentils**"[19]. Quel est donc ce besoin ? Dans quel but est donné cet enseignement ? De quel temps s'agit-il ?

La tendance messianique

A la lecture de tous ces ouvrages, on peut déceler

p. 251

deux tendances que je qualifierais de "**messianique**" en particulier chez les Loubavitch et de "**politique**" pour les rabbins ultra-orthodoxes résidant en Israël, sans pour cela que les deux soient toujours nettement séparées.

L'explication messianique a pour point de départ la prophétie de Zacharie VIII, 23 : "En ces jours-là dix hommes de toutes langues parlées par les nations saisiront, saisiront le pan d'un Juif, en disant : Nous voulons aller avec vous, car nous avons entendu dire que Dieu est avec vous"[20]. Cette annonce, qui a fini par symboliser la fin des temps, est reprise à profusion dans tous les fascicules, affiches, publicités, sites Internet, édités par les Lubavitch. On le sait, sous la direction de Menachem Schneerson l'attente messianique s'est exacerbée dans ce mouvement avec l'assurance que **la venue du Messie dépendait de la piété des Juifs et de leur retour à la religion**. Dans tous ses ouvrages le Rebbe répète à l'envie que si tous les Juifs pratiquent ensemble un seul Chabbat, le Messie viendra. Mais il y a **une autre condition** à sa venue que ses disciples ont enseignée aux noachistes : "**Pour que le Messie puisse venir, il faut que non seulement les Juifs observent la Torah mais que les Gentils observent aussi leur part de Torah à savoir les Lois de Noé**"[21].

Mais il faut aussi que les dits Gentils sachent qu'elles existent et tout le travail des Lubavitch consiste à leur faire de la publicité, à les faire connaître. Outre les autocollants, les cartes de visite, les dessins humoristiques, que l'on trouve dans les centres du mouvement *HaBaD,* ils ont édité une compilation dite *Encyclopédie talmudique*[22] à l'usage du *Ben Noah* où sont rassemblés en douze pages les commentaires des maîtres du Talmud sur chacune des Lois de Noé. Sur la quatrième de couverture, on renvoie pour plus de renseignements au mouvement noachiste américain de J. David Davis. Sur la première page est imprimée une proposition de loi faite le 20 mars 1991[23] à la seconde Chambre du Congrès afin de **faire reconnaître par les**

p. 252

Etats-Unis d'Amérique les Lois de Noé comme le fondement éthique de l'Humanité, et ce en l'honneur du quatre-vingt dixième anniversaire de Menachem Mendel Schneerson, le 26 mars 1991. Il est proposé au Congrès de décider que cette date serait désignée comme "**Education Day, U.S.A.**" et que l'on enseignerait ce jour-là les sept lois de Noé dont les Loubavitch se sont fait les champions dans le monde, avant de les voir reconnaître comme **éthique universelle** par les autres nations ; cela dans le but de **les sauver du chaos où les conduit la civilisation actuelle**.

Pour sa part, l'ex-petite communauté baptiste a pris sur elle de faire advenir le Messie, et comme elle faisait du porte à porte pour installer le paradis au Tennessee lorsqu'elle était chrétienne, aujourd'hui qu'elle est devenue noachiste et reliée par le Net comme par une publication, *The Gap* (L'ouverture), avec les noachistes du monde entier, elle oriente son prosélytisme vers la divulgation de cette législation pour les Nations. Ses membres se sont convaincus que la conversion au judaïsme ne servirait à rien puisqu'il s'agit d'influencer les communautés chrétiennes en priorité. Ils expliquent ainsi que l'impact est supérieur si chaque noachiste reste "un Gentil qui connaît Dieu et qui vit dans la validité de la Torah"[24]. Leur position

---

[14] *Joel Schwarz,* L'Enseignement légué à l'Humanité. De la signification de la vie humaine, *Sarcelles, Otsar, 1991.*
[15] *D. Davis,* ibidem, *p. 128.*
[16] Ibidem, *p. 130.*
[17] *"Je n'ai pu me procurer que deux de ces ouvrages, il s'agit de : Aaron Lichtenstein,* The Seven Laws of Noah, *New York, The Rabbi Jacob Joseph School Press, 1981 et 1986 (2e édition) et David Novak* The Image of the Non-Jew in Judaism. An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws, *Toronto and New York. "Toronto Studies in Theology", volume 14, The Edwin Mellen Press, 1983.*
[18] Ibidem, *p. 104*
[19] *Kimberly E. Hanke,* Turning to Torah. The Emerging Noachide Movement, *Northvale, New Jersey, Jason Aronson Inc., p. XI.*
[20] *"*La Bible, *traduction de Edouard Dhorme, Gallimard, La Pléiade, tome II, 1959, p. 854.*
[21] *Kimberly E. Hanke*, op. cit. *p. 3*
[22] Noahides and their seven laws *reprinted from* Encyclopedia talmudica*, volume 4, pp. 362-378, Jerusalem, TOP (Torah Outreach Program), 1991.*
[23] Op. cit. *p. I : Public Law 102-14, Mar. 20, 1991. Joint Resolution.*
[24] *Kimberly E. Hanke,* op. cit., *p. 50*

dans l'entre deux leur permet selon eux - et c'est à leur honneur - de "lutter contre l'antisémitisme chrétien et d'expliquer le judaïsme"[25].

La tendance politique

On aura retenu la présence de Meir Kahane au premier congrès noachiste d'avril 1990. Juste cité par David Davis qui nous dit qu'il dirigea une célébration en l'honneur de l'anniversaire de la naissance de l'Etat d'Israël le 30 avril 1990[26], il est qualifié de : "Homme de petite stature mais un géant par le courage, qui lui prodigua des mots d'encouragement"[27]. Cette mention ne pouvait qu'éveiller mon attention : poursuivant mes recherches, j'ai pu me procurer dans Mea Shearim, à

p. 253
Jérusalem, certains ouvrages qui m'ont éclairée sur les **raisons**, cette fois-ci **politiques**, de l'intérêt de certains rabbins pour les Lois de Noé et leurs adeptes, les noachistes.

Après deux mille ans d'exil et de vie en diaspora, le monde juif a recouvré un sol et vu ce qui était rejeté à la fin des temps : la création de l'Etat d'Israël. Pour ceux qui étudient l'histoire du sionisme, il est bien évident que la forme qu'il revêt aujourd'hui ne correspond pas au rêve des rares sionistes religieux qui ont bien voulu accompagner sa création.

Je n'apprendrai rien à personne en rappelant que l'Etat d'Israël installé sur la Terre redonnée par Dieu doit répondre, selon ces religieux, à des critères stricts. Il doit avoir la Torah pour constitution, la *Halakhah* comme code moral pour les Juifs et un Sanhédrin pour le diriger. Dans cet Etat moderne, halakhique et théocratique, l'étranger, le non-Juif - explique le rabbin Schwarz - doit avoir une place. A partir de là et sans que cela soit dit explicitement, on voit que lorsqu'il parle du descendant de Noé, censé représenter l'humanité, c'est toujours le *guer Tochav* qu'il désigne : le ***"résident étranger"***.

Les questions qu'il pose sont toujours en situation : En Israël que doit faire le résident étranger ? Ecoutons-le sur l'observance du chabbath : "Tout descendant de Noah est de fait considéré comme "résident étranger" (...) il doit observer le chabbath et ne doit pas effectuer de travaux des champs (selon Rachi : commentaire de *Yevamoth 48)"*[28]. Ce résident étranger est de ce fait **soumis à une législation spéciale** : "Il faut nommer des juges qui administrent la loi de la communauté (des non-Juifs) dans toutes les affaires de droit civil et lui **imposent l'observance des sept commandements**"[29].

Nahum Rakover s'est appliqué dans un ouvrage plus technique à élaborer l'ensemble législatif qu'il conviendrait d'utiliser en cas de prise de pouvoir par les religieux en Israël. Député à la Knesset, procureur général de l'Etat d'Israël, l'auteur se pose dans son ouvrage, *Law and the Noahides. Law as a universal*

p. 254
value[30], le problème d'une **juridiction séparée pour les Juifs et pour les non-Juifs**. Il fait appel aux *Responsa* pour établir si les Juifs ont le droit de juger les Fils de Noé qui n'appliqueraient pas les sept lois exigibles. Dans le cas où les cours de justice juives sont amenées à juger des descendants de Noé et lorsque cela leur est permis (car comme souvent les avis des rabbins dans leurs *Responsa* sont contradictoires), quelles règles ces tribunaux juifs doivent-ils appliquer ? Quel système de Lois ? Que faire si le non-Juif refuse de référer aux Lois de Noé ? Quel nombre de témoins accepter ? Deux comme dans les cours rabbiniques ou un seul ? L'auteur étudie toutes les questions et toutes les réponses. L'ensemble du questionnement suppose, dans tous les cas, un Etat régi selon la Torah où le non-Juif serait minoritaire, résident étranger soumis à un ensemble de lois spécifiques, au mieux noachiste donc acceptant cette législation spéciale.

Pour conclure, rappelons que le "Statut d'étranger résident" fut une des raisons pour laquelle le parti *Kach* dirigé par Meir Kahane fut interdit de représentation électorale en Israël. Car destiner une législation spéciale à un résident dans un pays entraîne irrémédiablement dans un glissement facile la notion de "statut" de triste mémoire. Souvenons-nous que devant les propositions de lois de Kahane, l'Etat d'Israël se posa le problème de son identité ethnique. Etait-il légitime de se déclarer "Etat juif" ? Le projet électoral de Kahane consistait en un **refus du droit de vote aux non Juifs et l'interdiction de relations sexuelles entre Juifs et non-Juifs.** Mais, surtout, il attaquait l'Etat d'Israël en argumentant que l'Etat juif lui-même par la "loi du retour" supposait une **inégalité fondamentale entre ses citoyens Juifs et Arabes**. Après débat à la Knesset, le statut d'étranger résident fut considéré comme infériorisant ; ce fut une des grandes causes de l'interdiction du parti *Kach* qui le proposait. L'arrêt de la Cour suprême du 18 octobre 1988 stipule que selon les juges, "le pays peut conserver sa nature

p. 255
d'Etat du peuple juif tout en étant un Etat démocratique et tout en réprimant l'incitation au racisme"[31]. Le parti *Kach* jugé "antidémocratique et raciste" fut alors exclu de la compétition électorale. La présence de Kahane au congrès noachiste d'avril 1990 montre la permanence de son intérêt pour des législations spéciales adressées aux non-Juifs.

Loin de moi de penser que de pareilles idées aient jamais pu atteindre Benamozegh ou Pallière, comme les rabbins qui ont réfléchi aux moyens de co-existence avec les non-Juifs et aux Lois minima à faire respecter par les Gentils pour pouvoir vivre dans un respect mutuel. **Mais le principe même de Lois pour les Nations porte en germe de tels extrêmes qui ne demandent qu'à se développer**. Ajoutons que ces rabbins et Benamozegh lui-même avaient toujours réfléchi au problème

---

[25] ibidem, *p. 234.*
[26] *David Davis,* op. cit., *p. 127.*
[27] *ibidem, p. 130.*
[28] *Joel Schwarz,* op. cit., *p. 79.*
[29] Ibidem, *p. 76.*
[30] *Nahum Rakover,* Law and the Noahides. Law as a universal value, *Jerusalem, The Library of Jewish Law, 1998.*
[31] *Simon Epstein,* Les chemises jaunes. Chronique d'une extrême droite raciste en Israël, *Calmann-Lévy, 1990, p. 262. Le livre est entièrement consacré au parti* Kach *et à la bataille juridique qu'il suscita en Israël.*

en diaspora, loin d'un Etat du peuple juif considéré comme improbable et toujours sous la domination politique des Nations, où les Juifs étant minoritaires.

II. Rhétorique antisémite : Le "noachisme" est la religion issue du concile Vatican II

Dans un tout autre registre, les milieux intégristes chrétiens font mention de Pallière et de Benamozegh, dans des **publications antisémites actuelles concernant le complot judéo-maçonnique contre l'Eglise de Rome**. Que la ***Revue internationale des Sociétés secrètes*** *(R.I.S.S.)* attaque Pallière de son vivant, ce "chrétien renégat"[32], cela paraît logique; obsédée par la menace de la domination de la planète par un gouvernement juif, dénonçant sans fin le complot judéo-maçonnique contre l'Eglise, la *RISS* s'en prend avec virulence aux philosémites : "Les Pallière, les Igoulet et vingt autres nous proposent quotidiennement une sorte de réduction de toutes les grandes religions à leur plus simple dénominateur commun qui est le monothéisme mosaïque"[33]. Ces attaques, ces menaces reprises par toute la presse antisémite sous la Troisième République

p. 256

pourraient paraître d'un autre âge ; or, elles se sont retrouvées actualisées au lendemain de Vatican II. Pour une infime partie intégriste de l'Eglise romaine, la prise de pouvoir par les Juifs et les Francs-maçons devint alors une réalité. Ainsi ce complot est dénoncé en 1997 dans un ouvrage ouvertement antimaçonnique : ***L'Eglise Eclipsée ?*** publié aux **Editions Delacroix** à Dinard (France) spécialisées dans les écrits religieux antisémites et qui rééditent, en cet été 2000, la *R.I.S.S.* en fascicules.

Il faut se rappeler qu'une minorité intégriste conduite par Monseigneur Lefebvre se coupa de Rome au lendemain du concile de Vatican II considérant que les dispositions nouvelles prises par cette assemblée étaient hérétiques. **Monseigneur Lefebvre** lui-même était **convaincu de la réalité du complot** et il le dit dans une de ses homélies : "A partir du Concile, en effet, quelque chose a changé qui a été introduit dans la Sainte Eglise et **que nous refusons absolument**. (...) Cela a été introduit particulièrement par le truchement de l'institution du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Le Cardinal Bea, présidant ce secrétariat, a eu des contacts officiels (...) avec la franc-maçonnerie de New-York, avec les B'nai B'rith (qui) lui ont demandé d'introduire à l'intérieur de l'Eglise la liberté des religions"[34]. **Pour Mgr Lefebvre l'œcuménisme est une hérésie qui recouvre indifféremment, le dialogue entre les Eglises chrétiennes et l'inadmissible : le dialogue interreligieux.**

On connut le schisme de portée disciplinaire, et si la Fraternité saint Pie X a réintégré depuis l'Eglise-mère, une petite partie intégriste, ultra-minoritaire, est restée hors de l'Eglise. Ses membres se définissent comme "**sédévacantistes**", c'est à dire qu'ils considèrent le trône pontifical comme vacant. Les tenants de ce mouvement vivent dans une mentalité d'exil intérieur et de complot. Ils voient dans **Jean-Paul II un hérétique à la solde des Juifs et des Francs-maçons qui aurait introduit une nouvelle religion qualifiée de**

p. 257

"luciférienne" : "la religion mondiale maçonnique : le noachisme"[35]. Le grand prophète de cette nouvelle religion est bien évidemment Elie Benamozegh, son propagandiste est Aimé Pallière. Le noachisme est présenté dans un chapitre entier, avec un découpage tendancieux *d'Israël et l'Humanité* qui tend à démontrer que Jean Paul II a totalement adhéré à cet enseignement et que son "œcuménisme" est la preuve que le Pape s'est fait dans le monde "l'artisan du noachisme" : "**La *théologie* d'Elie Benamozegh a non seulement triomphé au Concile Vatican II, mais son *programme* fut réalisé par Paul VI et surtout par Jean-Paul II**"[36].

Pour ces intégristes, le Pape actuel est un élève de Pallière et de Benamozegh : "il a nécessairement suivi un cheminement semblable à celui de Pallière" qui fut moderniste comme l'est Jean Paul II. Ils expliquent qu'on reconnaît en lui le moderniste par excellence qui cherche à se rassurer, conscient de son apostasie ! Le moderniste Pallière d'avant Vatican II est exactement comme le moderniste conciliaire. L'un et l'autre rejettent la doctrine catholique immuable et la Tradition pour suivre des nouveautés bien évidemment contraires au catholicisme (nouveau sacrements, nouvelle "messe", nouveau catéchisme, nouveau Droit canon, nouvel autel etc.) Pallière est ainsi qualifié d' "apostat doublé d'un traître", Benamozegh quant à lui a proposé le programme suivi par Jean Paul II et les auteurs de *l'Eglise éclipsée ?* affirment qu'il faudra s'y soumettre si on ne veut pas subir "un châtiment" annoncé par le grand rabbin de Livourne"[37] à savoir pas moins que... la Troisième guerre mondiale.

Il est évident qu'ils considèrent toutes les tentatives de rapprochement du Pape avec le monde juif comme une soumission à Israël, qu'il s'agisse de l'instauration de relations diplomatiques entre le Vatican et l'Etat hébreu, en passant par la visite de Jean Paul II à la synagogue de Rome le 13 avril 1986. Le summum est atteint quand le Pape demande pardon

p. 258

---

[32] R.I.S.S., *N° 2/1926, 10/01/1926, p. 19.*
[33] R.I.S.S., *n°5/1928, 29/01/1928, p. 100.*
[34] *Pierre Lathuilière, "Intégrisme et fondamentalisme chrétiens face à l'œcuménisme",* SIDIC, *vol. XXXII, n° 3, 1999, p. 16. Citation de Mgr Marcel Lefebvre,* Homélies. Ordinations sacerdotales du 29 juin 1985. *Cassette audio éditée par le séminaire St Pie X à Ecône.*
[35] *Les Amis du Christ-Roi, L'Eglise Eclipsée* ? Réalisation du complot maçonnique contre l'Eglise. *Dinard, Editions Delacroix, 1997, 2e édition, p. 164.*
[36] op. cit., *p. 174. Les italiques sont dans le texte. L'ouvrage consacre le chapitre III : "Vers la religion luciférienne" à Benamozegh, son enseignement et son influence sur Jean Paul II, pp. 162-194.*
[37] Ibidem, *p. 252.*

pour l'antijudaïsme de l'Eglise et la preuve de son apostasie est faite aujourd'hui à travers son voyage à Jérusalem et au Sinaï en l'an 2000, que cet ouvrage prévoyait avec horreur en 1997.

Je voudrais conclure sur ce dernier sujet. Je crois que l'idée d'un gouvernement mondial des Juifs et des Francs-maçons qui s'emparent du catholicisme est toujours présente dans cet ouvrage édité en 1997, car elle n'a pas été perdue depuis les charges de la *R.I.S.S.* mais simplement occultée, mise en veilleuse dans le monde religieux occidental.

Comme toute propagande antisémite, on la ressort pour s'en servir au moment opportun. Notre époque de mondialisation, discutant d'un gouvernement européen, où l'Eglise catholique prêche l'œcuménisme et le rapprochement avec les religions non-chrétiennes, ne peut que **donner une vive actualité au noachisme, religion universelle**, à Benamozegh son prophète comme à Pallière son propagandiste. Actualité qui semble le fait de quelques-uns, coupés du monde ; mais étudier ces idées religieuses récurrentes c'est étudier les peurs et les fantasmes de notre société, toujours renouvelés et susceptibles à tout moment d'être réactivés car comme le disait Péguy : "Tout commence en mystique et finit en politique"[38].

Cela permet aussi de mesurer le courage de Jean Paul II dans ses avancées théologiques avec le judaïsme. Ce qui paraît à certains toujours trop timide suppose une lutte pied à pied contre une partie de l'Eglise, car si ces sédévacantistes ont carrément rompu avec l'Eglise catholique, il ne faut pas oublier que celle-ci vit dans la peur du schisme, expérience qu'elle a connue avec Monseigneur Lefebvre.

Enfin, cela permet d'éclairer la double béatification du 3 septembre 2000 dernier : Jean XXIII et Pie IX sont bien représentatifs des tendances internes de l'Eglise catholique qui s'affrontent sans fin depuis Vatican II. C'est aussi dans ce contexte que s'inscrit le dialogue judéo-chrétien.

[38] *Charles Péguy,* Notre jeunesse, *Paris, Gallimard, La Pléiade, tome III des* Œuvres en prose, *1992, p. 20.*

p. 259

Gérard Haddad,
Paris
LACAN ET BENAMOZEGH

Je traiterai d'un aspect inattendu de l'influence de Benamozegh sur la pensée contemporaine, à savoir **son influence sur la psychanalyse**, ou plus précisément sur la pensée *d'un* psychanalyste, le célèbre **Jacques Lacan**. Je pense que beaucoup parmi vous ont entendu ce nom et savent son importance dans la pensée européenne de ce dernier demi-siècle, en particulier ici en Italie, pays qu'à l'instar de Freud il aima particulièrement.

Vous ne trouverez cependant nulle trace dans les écrits de Lacan, dans la transcription, pourtant volumineuse, de ses séminaires, du nom de Benamozegh, ce qui pose mon travail sur des bases fragiles et contestables. Les seules références que je puis vous donner sont celles du témoignage et, plus particulièrement, mon propre témoignage.

Il faut d'abord resituer notre question dans un cadre plus large, celui des rapports que Lacan - dont je rappelle qu'il était **de famille catholique et frère de moine bénédictin** - entretint avec le judaïsme et avec les textes hébraïques. Là aussi les seules références sont celles du témoignage, cette fois beaucoup plus fournies. Je citerai ceux d'Alex Derczanski, de Mme Emmanuel Raïss [39], du peintre Alain Kleinmann.

J'ai le sentiment que ce rapport de Lacan au judaïsme, que je considère comme important, a quelque chose

p. 260

de secret, presque de clandestin, ou plutôt d'intime. Lacan a toujours observé, concernant sa vie personnelle, la plus grande discrétion, si bien qu'établir sa biographie est à peu près impossible et, paradoxalement, la vilaine caricature de biographie qu'Elisabeth Roudinesco lui a consacrée est la preuve *a contrario* de cet impossible.

Ce que nous savons c'est qu'autour de l'année 1935 Lacan, de son propre aveu, traversa une **profonde crise qui allait le conduire à la psychanalyse, mais aussi à bouleverser sa vie personnelle**. Jusque-là, jeune et brillant psychiatre académique, bien installé dans une vie bourgeoise avec **mariage à l'église de la Madeleine**, il abandonne sa carrière universitaire et hospitalière pour se consacrer à la psychanalyse, rompre brutalement et tragiquement son mariage dont il avait eu trois enfants **pour épouser une femme juive, l'actrice Sylvia Bataille**. S'étant passionné pour l'œuvre de Freud qui lui apparaîtra toujours comme située hors des normes traditionnelles de la pensée occidentale, une sorte d'OVNI ou de météorite tombé dans le ronronnement de la philosophie et de la psychiatrie européenne, il se demande la cause de cette singularité et d'emblée il affirme, dans son article sur "Les complexes familiaux" qu'il y a du judaïsme sous roche dans cette affaire.

Il chercha donc très certainement à s'informer sur le judaïsme qui n'était pas, avant la deuxième guerre mondiale, une question très en vogue dans le monde culturel français, y compris parmi ceux que l'on appelait les israélites français. Contrairement à la floraison de livres d'inspiration juive à laquelle nous assistons depuis 1980, c'est-à-dire depuis le reflux du marxisme, mais aussi précisément dans le sillage de l'œuvre de Lacan, il y en avait bien peu en ces années-là.

Personne alors ne vantait l'intérêt, la beauté des textes

p. 261

hébraïques hors des milieux spécialisés. A une exception près cependant, celle d'un non juif, **Aimé Pallière**. Lacan et Pallière étaient d'ailleurs quelque peu voisins puisque le psychanalyste habitait alors rue de la Pompe, non loin de la synagogue de la rue Copernic où Pallière officiait. Ce qui me trouble surtout c'est qu'il donna à la patiente dont il étudia le délire dans la thèse de médecine qu'il soutint ces années-là et qui joua un rôle essentiel dans la formation de son esprit, le pseudonyme d'Aimée.

Parallèlement à ces spéculations hasardeuses, ce dont je suis sûr par contre, c'est que Lacan a attentivement lu *Israël et l'Humanité* et que le maître ouvrage de Benamozegh l'a profondément marqué. Il aurait même un jour déclaré - propos que me rapporta un collègue italien, Contardo Calligaris : "Ce livre par lequel je me serais converti au judaïsme si j'avais eu à le faire".

Cette importance que Lacan accordait *à Israël et l'Humanité* ne fut pas l'effet d'un moment, celui de la grâce momentanée d'une lecture, mais elle l'accompagna toute sa vie. On pourrait dire qu'il appartenait à ce que l'on appelle les "livres de chevet". Ainsi en 1975, à la fin de sa vie donc, Lacan continuait tous les vendredis à l'hôpital psychiatrique de Sainte Anne ce qu'il désignait comme sa "présentation de malades". Devant environ une cinquantaine de personnes qui écoutaient religieusement et ne pouvaient intervenir, Lacan avait un entretien très approfondi avec un malade récemment admis, lui demandant d'expliquer ce qui l'avait conduit à l'hospitalisation. Ces entretiens étaient passionnants. L'un d'entre eux, auquel j'assistai, fut spécialement captivant. Il s'agissait d'un juif d'une trentaine d'années qui avait été conçu dans un camp de concentration, après sa libération. Ses deux parents avaient fait entre eux le serment qu'ils ne diraient jamais à leurs futurs enfants, pour leur éviter les souffrances qu'eux-mêmes avaient connues,

p. 262

qu'ils étaient juifs. Le résultat de ce serment, selon Lacan, fut que leur fils devint psychotique, fou.

Dans le dialogue fiévreux qu'il engagea avec Lacan, ce jeune homme va faire état de sa lecture d'un livre qui l'avait marqué, *Israël et l'Humanité* précisément. Lacan en fut visiblement bouleversé. Après avoir raccompagné son malade, il revint

---

[39] *Emmanuel Raïss fut bibliothécaire à l'Ecole des langues Orientales, rue de Lille, en face du domicile de Lacan. Selon ses proches, Raïss fut un des meilleurs informateurs de Lacan sur le judaïsme.*

parmi ses élèves, comme il le faisait à chaque fois, pour échanger quelques propos sur le cas qu'il venait de présenter. Ce jour-là, il semblait sous le choc et il répéta à plusieurs reprises : "Il l'a lu ! Il l'a lu !" A ses yeux l'événement était exceptionnel, bouleversant. Le public ne comprenait pas de quoi il s'agissait. Reprenant ses esprits, il ajouta : "*Israël et l'Humanité* de Benamozegh est la **meilleure introduction à la cabbale** que l'on puisse trouver. Je vous en recommande la lecture".

Vingt ans plus tard, j'ai interrogé quelques personnes qui se trouvaient ce jour-là à la présentation et, curieusement, aucune ne s'en souvenait. Si personnellement je fus particulièrement attentif à ce qui se passa ce jour-là, c'est que dans mon adolescence, quand mon rapport au judaïsme se trouvait traverser une crise, je découvris, et je lus, dans la bibliothèque de l'Agence Juive de Tunis où j'habitais, le livre *Le Sanctuaire inconnu* de Pallière, puis *Israël et l'Humanité* (dans sa version abrégée) et cette lecture me marqua profondément.

Quelques années plus tard, quand le directeur de la revue *Histoire* me demanda un article sur le judaïsme, je rédigeai mon premier essai sur Lacan et Benamozegh. J'étais alors encore en analyse avec lui et il tint à me dire l'importance qu'il accordait à ce travail, et il répéta la même chose à ma femme Antonietta qui le rencontrait aussi. (Pardonnez-moi tous ces détails, mais la solitude de mon témoignage m'est si inconfortable que le soupçon me prend parfois de supposer que j'ai rêvé tout cela et je sais combien la mémoire est chose fragile et trompeuse).

Vous admettrez donc avec moi, sinon la suite de mon exposé n'a plus aucun intérêt, que ***Israël et l'Humanité* fut une des références de Lacan**. La question qui dès lors se pose est simple : Pourquoi ? En quoi ce livre pouvait intéresser un psychanalyste, et ceci dans sa recherche et son élaboration théorique ? Le sujet est vaste, ce serait presque une thèse qui viendrait compléter le remarquable ouvrage d'Alessandro Guetta sur Benamozegh.

Il est bien difficile de deviner, à la place du sujet concerné, les raisons pour lesquelles une lecture peut s'avérer bouleversante, c'est-à-dire remanier plus ou moins profondément notre vision des choses. Chacun d'entre nous a eu dans sa vie une ou plusieurs expériences de ce genre et je ne suis pas sûr qu'il soit possible d'en rendre compte véritablement. Cela ressemble à **une révélation, une épiphanie**. (Personnellement, il y a une dizaine d'années, j'ai traversé une expérience de ce genre, expérience difficilement transmissible, en lisant *Emounato chel Ha-Rambam* de Yechayaou Leibowitz). Nous sommes donc réduits à des conjectures et à des explications partielles.

Nous savons par le témoignage de certains de ses familiers que **Lacan regretta de n'être pas juif** (cf. l'intervention récente de Charles Melman au colloque "Psychanalyse et judaïsme"[40]). Ce regret signifie vœu non assouvi et dans ce cas ce vœu est lié à sa vocation de psychanalyste.

C'est donc tout naturellement que Lacan chercha en plusieurs moments de sa vie à se faire une idée plus précise sur le judaïsme. Or je connais peu d'ouvrages donnant de ce judaïsme une présentation aussi accomplie, possédant une telle hauteur de réflexion et rédigée en un langage moderne, avec des renvois détaillés à l'ensemble de la culture occiden-

p. 264

tale comme *Israël et l'Humanité,* **un très grand livre** en vérité. Lire un tel livre pour un esprit en recherche est certainement une expérience décisive, j'en parle en connaissance de cause : surtout quand on y trouve un grand nombre de références, une bibliothèque intime commune, qui procure un effet de miroir et d'attachement narcissique.

Benamozegh et Lacan ont fréquenté et aimé les mêmes auteurs, Platon, Hegel, Kant, mais aussi Spinoza. N'oublions pas un auteur aujourd'hui oublié, Eduard von Hartmann, qui avait inventé en allemand, au XIXe siècle, le mot *Unbewusste,* traduit par "inconscient", celui-là même que Freud choisit pour définir le pivot de sa doctrine.

Lacan et Benamozegh ont également partagé la même antipathie (tout en y trouvant de l'intérêt) à l'égard de la critique biblique.

J'ajouterai une autre passion commune, **la passion pour la raison, pour la logique**. Benamozegh s'est toujours présenté comme un kabbaliste. Pourtant, à le lire, en particulier dans la remarquable introduction de son livre, on découvre des pages d'une admirable logique aristotélicienne, dignes de Maïmonide (dont Benamozegh ne parle pour ainsi dire jamais, sans doute, et à mon grand regret parce qu'il ne l'appréciait pas).

Un psychanalyste qui lit *Israël et l'Humanité* (qui date, rappelons-le, de la fin du XIXe siècle) se trouve arrêté par des intuitions fulgurantes. J'en citerai quelques-unes.

Celle-ci en particulier quand Benamozegh dénonce ceux qui croient que leur petit conscient représente la totalité de leur vie psychique : "des faits de conscience qui constituent la conscience entière, sans qu'il y ait un point, un centre, sur moi indivisible auquel tous ces faits aboutissent... des actes sans un sujet dont ils forment la manifestation ou la modification" *(Israël et l'Humanité,* p. 35[41]). Au mot 'indivisible' près, un tel passage annonce la théorie lacanienne du sujet de l'inconscient.

On trouve chez Lacan des expressions qui semblent

p. 265

tirées de *Israël et l'Humanité* comme celle-ci (p. 21) : Benamozegh affirme qu'un juif lisant les Evangiles "rentre dans un domaine qui nous appartient, [qui lui permet] de jouir de notre propre bien". Lacan emploiera mot à mot les mêmes expressions en parlant du rapport des psychanalystes à l'anthropologie et à la linguistique contemporaine.

On peut déceler chez Benamozegh le concept "d'après coup" freudien dans un passage comme celui-ci (p. 7) : "La société a une telle force d'inertie qu'il faut toujours plus ou moins de temps pour que les transformations opérées par les idées

[40] *In "Pardès" n° 27, Paris 1999.*

[41] *Les références sont données à partir de l'édition originale de 1914, Paris, Ernest Leroux éditeur.*

qu'elle accepte apparaissent enfin dans toute leur étendue, mais la logique tire toujours à la longue les conséquences des prémisses".

Mais il ne s'agit peut-être là que de fragiles points marginaux, *parperaot la-Hokhma.* Des questions plus fondamentales doivent nous retenir.

Freud a laissé après lui deux œuvres tout à fait énigmatiques : *Totem et Tabou* et son prolongement *L'Homme Moïse et le Monothéisme,* énigmatiques car, malgré les efforts de son auteur, on ne trouve pas de références dans la pensée occidentale à quoi les rattacher.

On peut dégager de ces deux ouvrages deux thèses clés :

1 - Dans **l'enfance de l'humanité**, il s'est produit une **tragédie** de laquelle une Loi universelle a émergé.

2 - Le **monothéisme** qui exprime cette Loi dans toute sa plénitude est d'origine égyptienne. Or nous trouvons précisément dans la Kabbale telle que Benamozegh nous la présente, ceci bien avant Freud, des échos très précis de ces thèses.

D'abord la notion d'enfance de l'humanité, seule période où la Révélation de la Loi a pu se produire. "La Révélation n'est possible, écrit-il, qu'au début de l'humanité car une faculté toute spéciale, la spontanéité, fonctionne à ses premiers âges... elle cesse

p. 266

ensuite pour ne plus revenir *(Israël et l'Humanité,* p. 6)". Nous sommes là très près du concept de refoulement primordial de Freud. Ajoutons que pour Benamozegh le prophète est celui qui a gardé intacte cette particularité de la spontanéité.

Cette Loi universelle que Lacan, après Freud, a promu au centre de sa doctrine, recoupe parfaitement la loi noachide ou vraie religion que Benamozegh a développé.

Notons que le judaïsme n'a pas besoin de la Kabbale pour affirmer la thèse de l'existence d'un **monothéisme primitif** partagé par l'ensemble de l'humanité puisqu'on trouve la même idée soutenue et développée par Maïmonide dans la première partie de son *Guide des Egarés.*

Freud a cru faire scandale en disant que le judaïsme était d'origine égyptienne. Or, bien avant lui, Benamozegh, en s'appuyant sur le Zohar, affirme sans émotion particulière cette source. Dans *Israël et l'Humanité* (p. 45 et sq.), il souligne ces emprunts à la religion égyptienne. Mais il va plus loin puisque ce monothéisme était, selon lui, réservé à une caste privilégiée. Comment Moïse aurait-il accédé à ce savoir s'il n'avait pas appartenu à cette caste ? se demande-t-il. Le scandale que Moise provoqua c'est d'avoir voulu diffuser cette foi à l'ensemble d'un peuple, rendant exotérique ce qui était secret. On sait que la même démarche de rendre exotérique *(niglé)* ce qui était ésotérique *(nistar)* fut adopté par le hassidisme, position que Benamozegh reprend et défend.

Je pense que Lacan a contracté à l'égard de Benamozegh une autre dette, à propos cette fois des noms de Dieu, ce qu'il appellera les Noms-du-Père. En effet, cette Loi universelle que l'humanité respecte avec des fortunes diverses, doit être supportée par un référent, le référent paternel ou Nom-du-Père.

Or Lacan a soutenu que ce signifiant, cette

p. 267

métaphore, avait une grande élasticité, c'est-à-dire que beaucoup de noms pouvaient venir occuper cette place, place du Nom-de-Dieu. Benamozegh sur ce point apporte un riche matériel, acceptant même l'idée que les noms des dieux païens peuvent en définitive renvoyer à ce signifiant. On peut, sans risque de se tromper, avancer que Lacan s'est largement inspiré des nombreuses pages que Benamozegh consacra aux Noms de Dieu. Je rappelle que dans la théorie des psychoses que Lacan élabora, la folie est la conséquence de la non-inscription dans l'inconscient de ce maître-signifiant. J'ajoute que Lacan refusa à partir de 1964 de développer cette théorie.

La théologie de Benamozegh, tout comme la philosophie de Lévinas, exerce sur l'esprit d'un non juif souhaitant comprendre et pénétrer les arcanes de judaïsme, une **grande séduction**.

Depuis, il s'est avéré que cette théologie constitue ce que Meschonnic a appelé "l'utopie juive"[42], c'est-à-dire un système permettant de sortir d'une impasse pour que la vie suive son cours. La théologie de Benamozegh ; c'est à ce titre une belle utopie, utopie que je ne partage plus, convaincu depuis des années que le seul salut pour le judaïsme ne peut venir que d'un retour à Maïmonide.

Je n'en reconnais pas moins ma dette à l'égard *d'Israël et l'Humanité,* grand livre peu connu du grand public, mais qui a marqué souterrainement la pensée du siècle dans une mesure qu'il est difficile de préciser. Mon rapprochement de Lacan et de Benamozegh en donne peut-être une idée.

[42] *Henri Meschonnic,* L'Utopie du Juif, *Paris 2001, Ed. Desclée De Brouwer, coll. Midrash*

p. 271

APPENDICE I
De L'Origine des Dogmes Chrétiens
Par
ELIE BENAMOZEGH

p. 273

Chapitre III
CARACTÈRES DU SAINT-ESPRIT

L'étude comparative [qui précède] sur le Saint-Esprit, tout en nous laissant entrevoir son caractère et le rôle qu'il joue dans la théologie chrétienne, tout en faisant défiler sous nos yeux sa riche nomenclature, ne levait le voile qu'à demi, et sa **valeur philosophique** reste encore à moitié cachée sous cette abondance même de vêtements dont on l'a surchargée.

Nous avons obtenu sans doute, au moins, ce résultat : l'extériorité, les appellations, les symboles avec lesquels on a exprimé le Saint-Esprit restent tout à fait **identiques entre la Kabbale et le Christianisme**, et l'identité extérieure est un bon augure pour espérer découvrir aussi l'identité intérieure.

Il est temps à présent de l'essayer ; il est temps que nous la contemplions sans voile ; il est temps de voir face à face ses caractères, sa destination, sa valeur enfin philosophique et si par ce biais l'Esprit chrétien se rapproche du type kabbalistique, alors nous aurons complété notre démonstration.

Le premier attribut de l'Esprit, qui attire nos regards soit par ses indications solennelles dans les Évangiles, soit par ses rapports évidents avec la Kabbale, avec son Saint-Esprit, c'est celui de ***Vie****.*

Si Paul veut le désigner à son disciple Timothée, il l'appelle la promesse de la Vie qui est en Jésus-Christ. Si saint Jean veut le mettre en rapport avec son *Logos,* il enseigne qu'en la Parole était la Vie.

Enfin, si Jésus veut d'un seul coup exprimer son

p. 274

identité avec les trois membres de la triade, il dit qu'il est la « Voie, la Vérité et la Vie », et comme par voie et vérité il fait allusion sans doute à la Sagesse *(Hokhmah)* et au *Tiphereth* ainsi appelés, de même il ne peut entendre par vie que l'Esprit, le Royaume *(Malkhuth)* appelé de ce même nom, comme nous allons le voir.

Car la vie proprement dite, à la différence de la pensée et du sentiment, est le caractère propre, le nom le plus spécial du Royaume des kabbalistes qui est appelé par-là, du nom de *Hayah* (vivante), *Nefesch,* vie physique, ou même *Havah* (Ève), la mère de tous les vivants ; il y eut tellement de savants qui confondirent le Saint-Esprit avec la mère de la Vie du système manichéen qui n'est autre chose que le *Malkhuth* lui-même désigné sous un nom historique, la première femme.

Mais ce germe jeté sur le terrain du Christianisme par les Évangiles ne tarde pas à former un tronc et des branches, et la vie va prendre une détermination de plus en plus philosophique et devenir ***l'âme du monde.***

Dans cette deuxième phase, ses analogies, ses grandes analogies avec le *Malkhuth* des kabbalistes vont devenir de plus en plus transparentes. Serait-il possible que le Saint-Esprit ne soit autre chose que l'âme du monde ? Assertion, je l'avoue, un peu extraordinaire mais qui va s'éclairer, je l'espère, d'une lumière éclatante.

Je ne parlerai pas des savants anciens ou modernes qui ont jugé ainsi car ce sont des autorités, dans le Christianisme lui-même, que nous cherchons. Il y a un passage de saint Basile déjà remarqué, où ce Père ne fait qu'intercaler dans son oraison un morceau étendu des *Ennéades* de **Plotin** en se bornant à remplacer le nom païen d' «âme du monde», qui figure dans Plotin, par celui de Saint-Esprit.

Nous pourrions multiplier les citations ; qu'il nous suffise seulement de citer une autorité qui les remplace toutes. L'historien Bergier avoue franchement que les Pères de l'Église ont regardé cet Esprit divin comme

p. 275

l'âme du monde et lui ont attribué les mêmes fonctions que les Platoniciens prétendaient de cette âme imaginaire.

Bergier nie seulement l'origine païenne du Saint-Esprit et nous sommes d'accord avec lui, mais par quel argument la nie-t-il ? Par un argument, j'ose dire, qui tourne entièrement en notre faveur et prouve de plus en plus son origine judéo-kabbalistique, car s'il est vrai, comme il l'observe, que l'Esprit chrétien, à la différence de la *Psyché* de Platon, non seulement vivifie la nature mais est aussi l'auteur des opérations de la grâce, il n'est pas moins exact de dire que le *Malkhuth,* le Saint-Esprit kabbalistique remplit les deux missions à la fois car il est en même temps la vie physique et la vie morale, le canal par où la vie se distribue dans toutes les parties de création, et la porte par laquelle les soupirs, les prières, les larmes, les sacrifices, les appels à la justice ou à la miséricorde divine, s'élèvent jusqu'au ciel pour retomber par la même porte sur la tête des mortels, convertis en salut, en bénédiction, en faveurs, en grâces et même en punitions.

Nous avons vu que les Évangiles et les Pères de l'Église sont d'accord sur le vrai sens, sur le sens philosophique du Saint-Esprit.

Voulons-nous à présent la déposition des esprits indépendants, des témoignages étrangers à l'Église ? À peine mettrons-nous dans ce nombre l'infortuné Abélard qui, comme s'exprime un illustre écrivain, rempli des souvenirs du Timée, réserve au Père et à lui seul l'attribut de la toute puissance, assimile le Fils à l'intelligence suprême et le Saint-Esprit à l'âme du Monde. Mais comment ne pas recevoir la déposition des **Gnostiques** ? Car dans leur système l'Eon qui occupe la place du Royaume chez les kabbalistes, qui est l'épouse du *Logos* comme le Royaume l'est du *Tiphereth,* comme nous avons vu que

l'Esprit l'est aussi, selon quelqu'un, de Jésus ; cet Eon, dis-je, porte chez eux le nom de *Zoé* - Vie - c'est-à-dire le nom par lequel les Évangiles font allusion à l'Esprit et par lequel

p. 276

les kabbalistes dédaignent à la fois la *Binah* et le *Malkhuth,* les deux mères, les deux types sur lesquels on a forgé le Saint-Esprit empruntant pêle-mêle les traits de l'un et de l'autre comme nous le verrons encore mieux dans la suite.

Cette idée de l'âme du monde va subir une plus grande et plus précise détermination et en même temps s'approcher de plus en plus de son rôle kabbalistique. Elle va se transformer sous nos yeux en ***siège*** ou ***demeure des âmes,*** et l'Esprit qui nous apparaissait jusqu'ici comme la source de la Vie universelle va s'abaisser jusqu'à notre humanité et devenir la source d'où découlent - et le centre auquel doivent toutes revenir - les âmes des hommes.

Dire que c'est le rôle qu'il joue dans la Kabbale nous paraît superflu, tant cela est proclamé hautement par tous les livres qui en parlent.

Ce qui va paraître plus nouveau et qui trouvera, peut-être, des incrédules, c'est que ce soit là l'un des caractères les plus marquants du Saint-Esprit chrétien. Cependant, il n'est rien de plus exact, et j'ajoute que l'auteur et la place où il en est fait mention rendent le témoignage encore plus précieux. C'est un ancien Père qui met la doctrine sur la bouche d'un Juif en y adhérant toutefois complètement, c'est-à-dire qu'il nous donne d'un seul coup l'état de l'opinion entre les Juifs et la doctrine chrétienne, et leur parfaite uniformité là-dessus.

Tryphon, l'interlocuteur Juif, dans les dialogues de **Justin**, demande à celui-ci si l'âme de l'homme est divine et immortelle, si c'est une partie de l'Esprit royal - *regiae mentis particula* - si, de même que cet Esprit voit Dieu, nous pouvons espérer voir en l'Esprit la divinité.

Justin répond affirmativement, et ce n'est que par une critique tout à fait arbitraire que Bergier veut restreindre la réponse de Justin à la seule question - si nous pouvons voir la divinité ? - tout en convenant que

p. 277

par Esprit royal Justin n'entend autre chose que le Saint-Esprit.

Mais que d'enseignements dans ce passage ! Non seulement nous y voyons sans aucun doute l'objet principal de nos recherches, **l'Esprit considéré comme siège des âmes** ; non seulement ce témoignage est encadré au milieu de circonstances valorisantes, mais nous y voyons l'Esprit lui-même décoré d'un épithète qui semble détaché de la couronne dont il est entouré par les kabbalistes, celle d' "**Esprit royal**" qu'on ne saurait absolument pas comprendre sans le rapprocher des titres de Reine, de Souveraine, d'Esprit Royal qu'il porte tour à tour dans le style des kabbalistes.

Nous y voyons aussi l'Esprit qui contemple Dieu, idée éminemment kabbalistique, car elle est l'image favorite par laquelle on exprime les communications, les transmissions qui s'opèrent entre les personnages de leur système, entre tous les degrés de l'être, entre Dieu et le monde.

Enfin, nous avons un interprète de la pensée de Justin dont l'autorité ne saurait être refusée : **Tatien**, le disciple du même docteur qui nous éclaire sur son vrai sens, dans son ouvrage *Contra Græcos* lorsqu'il enseigne que l'homme est fait participant d'une portion de Dieu. Or, qu'est-ce que cette portion de Dieu ? Nous ne demandons pas mieux que de souscrire à la définition de Bergier. Par cette portion de Dieu, dit-il, Tatien, comme Saint Justin son maître, entend toujours le Saint-Esprit.

Peut-être se souvient-on d'avoir vu quelquefois le Saint-Esprit et Jésus (comme incarnation du Verbe) se rencontrer dans quelques-uns de ses attributs ; et nous sommes sur le point d'en avoir de nouvelles confirmations. Et bien, c'est même de cet autre point de vue, c'est-à-dire comme incarnation, comme la chair du Verbe, comme son humanité, que l'Esprit va nous paraître de nouveau le siège des âmes, le centre des esprits, car si les fidèles sont, dans le Christianisme, les membres de Jésus-Christ, ils sont dans la Kabbale

p. 278

les membres de la *Shehinah.*

Si Paul trouve dans les diverses appellations autant de rapports avec l'un ou l'autre membre du corps humain, les kabbalistes nous apprennent que chacune des âmes tient à un des membres de la *Shehinah* plutôt qu'à un autre ; le cœur le centre vital étant toujours Dieu, le cœur l'Israël comme disent les kabbalistes et les docteurs ésotériques dans la *Pesikta.*

Un caractère approchant aux rôles de vie, d'âme du monde, et de siège des âmes, est celui ***d'activité*** ou ***d'énergie divine*** que nous allons voir en commun dans l'Esprit kabbalistique et dans celui du Christianisme.

Mais à cette idée est jointe, dans la Kabbale, l'autre corrélative de ***corps,*** d'***extériorité,*** d'***instrument*** enfin, par lequel l'activité intérieure se déploie et agit au-dehors.

Où est la trace du corps dans l'Esprit du Christianisme ? Sans doute on en chercherait en vain une lumineuse indication. Tout ce qu'on peut découvrir de la symbologie kabbalistique n'est qu'une précieuse trouvaille que les fondateurs mêmes du Christianisme avaient grand soin de nous cacher. Pourtant, nous avons tâché d'en rappeler quelques-unes à la lumière.

Serions-nous moins heureux dans ce caractère propre au *Malkhuth ?* D' abord, on ne doit pas oublier que toutes les fois que l'action divine s'exerce dans le monde, c'est par l'Esprit que Dieu se fait sentir à ses créatures, et nous n'en voulons pour preuve que la plus grande de ses opérations est l'incarnation du Verbe opérée par le Saint-Esprit - qu'on n'oublie pas, non plus, que de deux façons l'Église a conservé le souvenir de cette idée de corps comme l'extériorité du Verbe et son véhicule dans le monde, sans compter une autre idée, à savoir que le Verbe a vécu trente et quelques années ici-bas, d'une vie mortelle.

La première, c'est la transfiguration et enfin la glorification du corps de Jésus, élevé à sa résurrection, avec son âme, à la vie immortelle, et dans laquelle il

p. 279

est toujours assis à la droite du Père ; l'âme, c'est le sacrement de la Cène qui, conçu comme simple symbole commémoratif, ou bien comme véritable transsubstantiation, ne cesse d'une manière ou d'une autre d'exprimer le caractère que les kabbalistes attribuèrent au Saint-Esprit, de corps, d'extériorité, d'instrument du *Logos* dans la création, sa chair et ses os, comme dit le *Zohar,* son corps, *Guf,* comme disent tous les kabbalistes.

Voilà pour ce qui concerne le Christianisme ecclésiastique. Et **les hérésies**, seraient-elles muettes ? N'auraient-elles conservé aucun fragment de ce côté de la symbologie de l'Esprit ? Peut-être Apollinaire n'est pas le seul qui répond à notre appel. Quoiqu'il en soit, Apollinaire donnait à Jésus-Christ une espèce de corps dont il soutenait que le Verbe avait été revêtu de toute éternité et qui était descendu du ciel dans le sein de la vierge.

Voilà bien des choses à apprendre, un corps éternel qui forme l'extériorité du Verbe, indivisible de lui et qui ne peut être que le *Guf* des kabbalistes, la chair et les os de leur Verbe.

La conception du Verbe qui dans les Évangiles s'opère - selon Apollinaire - par la vertu de l'Esprit, par la descente de ce corps éternel dans le sein de Marie ; c'est-à-dire toujours l'Esprit sous la forme plus spéciale de la théologie kabbalistique.

Mais combien les témoignages ne deviennent-ils pas plus nombreux et plus graves, si nous devenons à notre tour moins exigeants !

Renonçons pour un instant à trouver d'autres mentions de l'Esprit comme Corps du Christ. Contentons-nous de l'idée bien plus simple et plus philosophique de **force ou activité divine**. Nous avons l'autorité d'Origène qui enseignait que le Fils était à l'égard du Père ce que la raison est dans l'homme et que le Saint-Esprit n'était que sa force active ou son énergie ; si nous croyons à Mosheim, les chrétiens d'Égypte pensaient comme lui.

p. 280

Nous avons surtout les déclarations des Évangiles : de Luc, lorsqu'il nous présente l'objet de la dernière promesse de Jésus aux disciples comme la vertu qu'il leur enverra d'en haut, et nous savons que c'est le Saint-Esprit ; et enfin des Actes des apôtres, où Jésus précise la nature de cette vertu en l'appelant un baptême par le Saint-Esprit.

Quant au Saint-Esprit kabbalistique, on peut dire hardiment que presque tous les noms, tous les épithètes qui expriment l'action, l'activité, la force, sont convoqués pour en définir la nature.

Force de Dieu, action, précepte et sur la bouche de quelques scolastiques l'intellect actif, et surtout main de Dieu et cent autres de plus en plus expressifs.

Pourrait-on oublier à cette place la grande vertu de Dieu, que Simon voulait faire croire descendue en lui-même, cette autre incarnation qui se rattache elle aussi, qui va chercher elle aussi ses sources, son origine dans le prototype de toutes les incarnations, dans la véritable perpétuelle et universelle incarnation *(Malkhuth)* que les kabbalistes n'ont cessé d'enseigner ?

Il y a un caractère qui semble singulièrement contraster avec celui dont nous venons de parler, avec celui de la force : c'est le principe, le caractère de ***l'amour**.*

Le Royaume, le Saint-Esprit kabbalistique est bien l'amour, l'amour dans son sens le plus philosophique, mais qui descendant de degré en degré s'arrête dans ses dernières personnifications ici-bas, une femme et un enfant, que nous avons trouvées ci-dessus parmi les nombreuses images sous lesquelles on a représenté à l'imagination l'Esprit, le Royaume kabbalistique. Non pas que l'Esprit, le Royaume soit l'unique type de l'amour chez les kabbalistes. Loin de là, car au-delà et au-dessus de cette émanation ils retrouvent encore dans la *Binah,* la mère supérieure, l'amour, toujours l'amour. De sorte que les kabbalistes, à l'instar de Platon, distinguent deux amours, l'un inférieur, le

p. 281

petit amour *(Ahabah Zuta),* et c'est le Saint-Esprit, l'autre supérieur, le grand amour *(Ahabah Rabba), à* savoir la *Binah.*

Sommes-nous autorisés à en dire autant pour le Christianisme ? Y-a-t-il dans les Évangiles cette idée kabbalistique d'un double amour ? Y-a-t-il au moins quelque chose de pareil dans le Saint-Esprit chrétien ?

Quant à ce dernier, nul doute possible. Dès les temps les plus reculés, l'Église l'a toujours retenu : comme le Verbe est engendré par un acte d'entendement ou par voie de connaissance (et par là il est appelé l'image du Père dont il porte plusieurs des attributs dans les Évangiles, et avant eux dans la Kabbale), de même l'Esprit chrétien est produit par l'amour de l'un par l'autre, et j'ajoute qu'il ressemble à plusieurs titres à la mère supérieure, *Binah* étant elle aussi amour et charité.

C'est pourquoi les Évangiles attribuent principalement au Saint-Esprit les effusions de l'amour divin ; il y est dit que cet amour s'est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné et qu'on dit à la même place : "Je vous conjure par la charité du Saint-Esprit".

Ainsi, les plus grands personnages ont adhéré à cette définition du Saint-Esprit. Dès les temps de saint Augustin, il joue dans la formule de la Trinité le rôle de l'amour : *Trinitas sapientiæ scilicet et notitia sui et dilectio sui,* et ce mot a été répété de siècle en siècle : par Dante, quand il définit la Trinité : "La divina potestate, la somma sapienza e il primo aurore" ; et enfin dans les temps modernes par Leibniz et Lessing, comme nous l'avons rappelé plus haut.

Serait-il possible d'obtenir une si complète démonstration concernant l'amour, la Charité supérieure ? Nous l'avons déjà plus d'une fois averti ; le Christianisme dès qu'il eut divorcé avec le judaïsme, tant pratique que spéculatif, dès qu'il résolut de ne garder de la Kabbale que ces lambeaux épars qui étaient strictement nécessaires à construire la théorie du Dieu-

p. 282

Messie, en rejetant, en anathémisant tout le grand corps de doctrine dont ses dogmes n'étaient que des pierres détachées ; dès lors, dis-je, il n'a pu nous offrir sur tout ce qui est étranger à ses dogmes particuliers, sur tout ce qui n'a point été admis à faire partie de la nouvelle foi, que de pâles images, des réminiscences lointaines et un langage qui rappellent un peu

le style et les formes des kabbalistes. C'est précisément ce qui est arrivé dans cette question. Des deux mères, des deux amours que la Kabbale enseignait, le Christianisme ne voulut en garder qu'un seul, l'Esprit, le *Malkhuth,* ou pour mieux dire, il fondit le second dans le premier en tombant dans une hérésie opposée à celle de Spinoza : il effaça, il noya ce monde dans l'autre, le temps dans l'éternité, la créature dans le créateur.

En vain prêterait-on l'oreille pour surprendre chez les fondateurs du Christianisme une allusion quelque peu étendue, complète, à d'autres émanations, à d'autres Eons, à d'autres rapports. Ces fondateurs s'imposent, par situation autant que par calcul, un silence qu'ils ne rompent que bien rarement et presque malgré eux, forcés, par le style, par le langage que la matière même leur suggérait et les affinités kabbalistiques de la partie même qu'ils voulaient conserver. Mais enfin, ils le rompent en silence, trahis à quelques reprises par ce mystère, comme nous avons vu plus d'un exemple.

Ce qui suit regarde, disons-nous, cet amour supérieur que le Christianisme reléguait dans l'ombre. Or, je dis que cette notion perce de façon évidente à travers les détours du langage de Paul, quand il nous enseigne qu'à la Charité sont subordonnés tous les dons de l'Esprit.

Sans doute, quiconque ne lit que superficiellement ce passage croit aisément qu'il ne s'agit ici que de la charité pure et simple, l'amour du prochain. Mais qu'il vienne à se demander : comment des dons pour la plupart thaumaturgiques, peuvent-ils être subordonnés à la charité ?

p. 283

Comment un homme qui distribue tout son bien aux pauvres, qui livre son corps pour être brûlé, peut ne pas avoir de charité ?

Alors un doute surgira dans l'esprit du lecteur, qu'au-dessous de toute cette apparence exclusivement morale, il ne circule peut-être qu'un courant d'idées bien supérieures, parfaitement compatibles avec les applications pratiques, mais qui constitueraient la théorie suprême et le point d'attache par lesquels les maximes de vertu se lient à la pure spéculation, c'est-à-dire ce qui arrive presque toujours aux écrivains kabbalistes, tellement il est difficile de distinguer dans leur langage si c'est là de la morale toute humaine, une très humble éthique qu'on nous enseigne, ou si ce ne sont pas plutôt les vols plus audacieux de leur métaphysique.

Il se demandera surtout si Paul n'a pas, par hasard, levé en quelques autres endroits un coin du voile qui nous cache sa pensée, si elle n'est pas devenue ailleurs un peu plus transparente ; et j'ose dire que la certitude prendra la place du simple doute dans l'esprit de ce lecteur.

Il y a un passage de l'Epître aux Ephésiens qui est le plus beau, le plus naturel commentaire à cette charité un peu énigmatique dont il raisonne dans cette atmosphère morale ; comme dans l'Épître aux Corinthiens, la Charité est ici entourée d'idées purement métaphysiques qui en rehaussent la valeur :

au verset 9, "Dieu a créé toute chose par Jésus-Christ" ;

au v. 10, "sa sagesse va être donnée à connaître aux principautés, aux puissances, dans les lieux célestes par l'Église" ;

au v. 15, "c'est de Dieu le père que toute la parenté est nommée dans les cieux et sur la terre" (précieux verset sur lequel nous avons un instant arrêté le lecteur) ;

au v. 17, "Christ va habiter dans leur cœur" ;

au v. 18, "afin qu'étant enracinés et fondés dans sa charité ils puissent comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur" et enfin

au v. 19, "qu'ils connaissent la charité

p. 284

du Christ et qu'ils soient remplis de toute la plénitude de Dieu."

Isolons un instant ces deux derniers vers pour mieux les étudier.

Ici encore, on parle de charité comme clef universelle, c'est-à-dire selon le même point de vue que dans l'Épître aux Corinthiens, mais dans sens en plus clair et plus précis.

Quelle est donc cette singulière charité qui nous fait comprendre « avec tous les saints » quelle est « la longueur, la largeur, la profondeur et la hauteur ».

Nous ne dirons qu'un mot sur la phrase "avec tous les saints" : elle nous peint l'origine kabbalistique de ce genre de spéculations et de ceux qui s'y adonnaient, car le nom de saints donné aux premiers chrétiens n'est qu'un des emprunts que la nouvelle école fit au centre kabbalistique et essénien, où le nom de saint était propre à ses adeptes.

Mais enfin, quelle est cette largeur, longueur, profondeur et hauteur ? Ici l'origine kabbalistique saute aux yeux car la première Trinité, la Couronne, la Sagesse, la Prudence, c'est-à-dire celle qui, selon ce que nous n'avons cessé de dire, s'est entrelacée de mille manières avec l'autre Trinité, celle qu'on a combinée, qu'on a fondue avec les trois autres termes inférieurs, est exprimée par les dimensions mathématiques : la Couronne étant la longueur, la Sagesse la largeur et enfin la Prudence y étant appelée la profondeur .

Veut-on mieux en constater et en même temps en apprécier la valeur par des analogies tirées de l'histoire de la philosophie ? Le prince de la philosophie grecque va nous en fournir des exemples : au dire d'Aristote, Platon compose l'animal en soi (le monde intelligible) de l'idée de l'Un ainsi que des premières longueur, largeur et profondeur ; et il va lui-même nous en expliquer le sens. L'unité, dit-il, est l'intelligence (c'est l'Un de Plotin), le nombre deux (longueur-*Binah*) est la science ; le nombre de la surface *(largeur-Tiphereth)* est l'opinion, et celui du solide est la sensation

p. 285

(*Malkhuth*), profondeur.

Déterminer au juste les rapports de chacun de ces termes avec les termes correspondants de la Kabbale et de Paul, serait pour nous une tâche trop délicate et peut-être superflue ; qu'il nous suffise d'entrevoir le sens tout à fait analogue à celui

que nous avons attribué à Paul, et par conséquent la probabilité toujours croissante que par charité Paul n'ait compris que son sens le plus élevé, que cette même émanation qui en porte le nom et qui est justement le centre où aboutissent la longueur, la largeur, la profondeur et la hauteur, c'est-à-dire la Couronne, la Sagesse, la Prudence et enfin le Royaume, la profondeur ; *Omek,* comme l'appellent les kabbalistes, et qui a son analogie chez Platon dans le solide et la sensation.

Ce dernier nom surtout est celui qu'on donne exclusivement au Royaume dans la Kabbale, où il est appelé monde sensible ou de la sensation, *Olam hamurgash.*

Que sera-t-il si nous voyons la théologie chrétienne elle-même amenée, soit par d'anciens souvenirs traditionnels, soit par le développement naturel des idées, à nous peindre les trois membres de la triade sous la triple image de longueur, largeur et profondeur ?

Et bien, c'est ce qui arriva en effet : Bayle nous parle de deux théologiens, l'un français, l'autre anglais, Wallus, qui se servirent, pour expliquer la trinité, de la comparaison tirée des trois dimensions de la matière. C'est ce que fit aussi Derkam dans son astro-théologie.

Enfin il y a un passage de l'évangéliste théologien dans son *Epître catholique* (chap. IV, v. 8) où le mot charité est employé d'une manière bien extraordinaire, bien solennelle ; celui, dit-il, qui n'aime point son prochain n'a point connu Dieu, car Dieu est charité. Mot sublime, mais que l'hébraïsme n'a pas besoin de chercher dans Jean.

Nous l'avons dit, charité au-dessus, charité au-dessous ; la chaîne des émanations s'ouvre et se ferme par la charité. Bien plus, toute l'économie des

p. 286

émanations, Dieu tout entier, s'appelle Charité : *"kol ha-atziluth niqrea ahabah".* Voilà le grand mot prononcé, voilà le modèle sublime dont Jean le théologien a tracé une copie à l'usage des Gentils.

Nous avons dit que la *Binah* aussi bien que le *Malkhuth* contribuent à la formation du Saint-Esprit chrétien. Nous allons le voir aussi brièvement que possible, et le nom et le caractère d'amour, communs à l'un et à l'autre, nous traceront le chemin pour examiner tout ce que la première, la mère supérieure, a pu prêter à la conception du Saint-Esprit.

D'abord, ce nom même est propre à la première non moins qu'à la seconde, et c'est à la première aussi que l'honneur est dévolu peut-être de l'avoir prêté au Christianisme. Ensuite, le rôle que le Saint-Esprit joue dans l'histoire de Jésus c'est par lui qu'il est conçu ; et à qui pourrait-il convenir ce caractère si ce n'est à l'Esprit supérieur, à la *Binah* mère du Logos, du Christ, comme la Sagesse en est le Père ?

Et celui-ci n'est pas le seul témoignage des Évangiles. Il y a une circonstance non moins solennelle dans laquelle l'Esprit tient un langage qui ne peut convenir qu'à la *Binah,* à la mère de Jésus-Christ, du Logos. La colombe a beau descendre et planer sur sa tête, elle a beau nous rappeler le *Malkhuth* qui a vraiment cet animal pour symbole, mais au même point, une circonstance nous rappelle à un ordre d'émanations supérieures, et la voix qui se fait entendre appelle Jésus son fils, parole que l'Esprit n'aurait jamais prononcée si l'on n'avait compris quelquefois par l'Esprit la *Binah,* la mère, plutôt que *Malkhuth,* la fille.

Ce n'est pas tout. Si l'Esprit a une influence, une mission, un rôle tout particulier dans l'Église, c'est la ***sanctification***. Origène l'a proclamée dès l'origine. Pour lui, l'activité du Père s'étend sur toute la création, celle du Fils sur les êtres raisonnables et celle de l'Esprit sur les saints seulement.

Dans une autre partie du monde, et dans une toute

p. 287

autre époque (XVI[e] siècle), **Socin** croyait l'Esprit une force divine agissant dans les fidèles et les sanctifiant. Enfin au XVII[e] siècle, les Néosabiliens prétendaient que Dieu est appelé l'Esprit comme sanctifiant les pécheurs. Or, cette action sanctifiante attribuée à l'Esprit, cette source - comme l'on a vu - de toute sainteté, bien loin de rappeler de près ou de loin le *Malkhuth,* est la caractéristique de la *Binah,* de la mère supérieure, peut-être de toute la première triade, car s'il était permis de classifier *Binah, Tipheret* et *Malkhuth* selon les degrés de spiritualité que peut parcourir la créature raisonnable, nous prendrions une de leurs appellations et nous dirions que la première est la Sainteté *(Qodesh)* la deuxième la vérité *('Emeth)* et la troisième la foi ou certitude *(Emunah).*

Il y a un autre genre d'épreuve que nous ne voulons pas négliger : c'est le témoignage des **philosophes**.

Qu'est-ce que ce témoignage et quelle valeur a-t-il à nos yeux ? Pour nous, c'est la raison appliquée à l'étude des caractères philosophiques, des trois membres de la triade, des rapports qui les tient, des caractères qui les distinguent. Or, si nous pouvons constater que la raison abandonnée à elle-même a défini de telle manière chacune des trois personnes, qu'elle a de telle façon déterminé leurs rapports mutuels, que ces résultats, pour ce qui a trait à l'Esprit, aboutissent plutôt à la *Binah* qu'au *Malkhuth,* plutôt au rôle, aux caractères de la première que de la seconde, personne ne dira que nous allons trop loin, si nous y voyons des titres de rapprochement entre l'Esprit chrétien et la *Binah* kabbalistique, si nous plaçons ces résultats à côté des traces qui, dans la théorie du Saint-Esprit, témoignent de la présence de la seconde.

Nous prendrons deux philosophes qui, à différents titres, ont acquis un grand renom dans ces sortes de recherches, **Schelling** et **Joseph Salvador**.

On connaît le système de Schelling, sa formule suprême, ces trois moments de l'existence : la thèse, l'antithèse et la synthèse. On ne se douterait pas, s'il

p. 288

ne nous l'avait appris, que ce fut-là, à ses yeux, la clef pour comprendre la trinité : Dieu, l'Infini - dit-il s'objective de toute éternité dans le Fils ou le fini, et rentre dans la conscience de soi-même comme Esprit Saint. Cette dernière phrase nous paraît au plus haut degré convenable à la troisième *Sephirah* de la triade supérieure, à la *Binah.* Elle est en termes propres

le retour, la conversion *(Teshubah),* c'est-à-dire, sans nul doute, le retour, la conversion éternelle que Dieu fait sur lui-même, c'est-à-dire sa Conscience.

Une étude approfondie de cette *Sephirah* nous confirmerait, je n'en doute point, ce résultat ; qu'il nous suffise d'en montrer la voie aux savants.

Nous avons aussi nommé Joseph Salvador. En effet, un mot d'une très grande portée lui a échappé, d'une portée encore plus grande de ce qu'il l'a peut-être imaginé lui-même, car j'ai beau chercher dans son passage une justification au langage insolite, en contradiction aux idées reçues, mais très vrai, très exact, je ne la trouve pas. Je trouve, en revanche, que ses paroles acquièrent un grand sens pourvu qu'on les mette en regard de cette part bien légitime que nous assignons à la *Binah* dans la théorie du Saint-Esprit.

Salvador s'exprime en ces termes : « Tel est en effet le triple élément de toute mythologie orientale, une essence des choses ou Père inconnu, une première puissance ou mère créatrice ou Esprit, et une parole divine, un Verbe divin ».

Il ne faut pas oublier que c'est à propos de la Trinité chrétienne qu'il tient ce langage, que c'est pour l'expliquer qu'il construit sa théorie générale et que ce serait par conséquent dans le Christianisme qu'on devrait nous en montrer la réalisation.

Mais comment y trouver cet idéal du Saint-Esprit ? Comment serait alors la mère créatrice, l'Esprit qu'on a toujours cru subordonné au Fils, et qu'il n'a jamais été envisagé sous son image Maternelle jusqu'ici ? Tout cela s'éclaircit, se justifie pleinement dans notre système, où, par les emprunts faits par l'Esprit chrétien

p. 289

à la *Binah,* par le mélange opéré par lui entre les traits de la mère et ceux de la fille, le Saint-Esprit est bien, tel qu'il est envisagé, comme identique à la *Binah,* la mère créatrice, mère du Logos et supérieure à lui.

Grâce à Dieu, une de ces révélations décisives qui viennent mettre le sceau à la vérité d'un système, qui viennent encourager de leur radieux aspect des travaux consciencieux, ne nous a pas fait défaut dans notre pénible chemin.

Malgré notre intime conviction, nous ne hasardions que bien timidement l'expression d'une vérité qui semble renverser des opinions depuis longtemps établies. Nous n'osions dire encore que l'Esprit est la *mère* de Jésus-Christ ; la nouveauté, l'étrangeté de cette manière de parler jetaient le trouble, l'incertitude dans notre Esprit. Dieu merci ! Ce que nous n'osions pas dire, quelqu'un l'a exprimé, et ce quelqu'un est Jésus lui-même.

Nous avons eu l'occasion de citer les Évangiles apocryphes et nous y avons puisé plus d'un renseignement précieux. Ils nous en réservaient un dont l'importance surpasse ceux que nous avons déjà recueillis. Entre ces apocryphes, il y a l'Évangile appelé ***Évangile des douze Apôtres*** dont, selon les juifs, se servaient les **Nazaréens** et les **Baïonites**.

Saint Jérôme le cite souvent, il le traduisit en latin et en grec et il le met dans les livres ecclésiastiques au commencement de son troisième livre contre les Pélagiens. Il est également cité par Eusèbe.

Cet auteur ajoute que les juifs qui avaient embrassé la foi de Jésus s'en servaient volontiers, ou si nous préférons croire plutôt à Le Clerc, ils traduisirent en hébreu ou en chaldéen l'Évangile de Matthieu en y ajoutant quelque chose en divers endroits.

Quoiqu'il en soit, Le Clerc ne peut cacher sa surprise devant un de ses passages, et il s'exprime en ces termes : "On ne voit pas l'hérésie dans les fragments qui nous restent de cet Évangile, mais il y a une étrange

p. 290

expression dans le passage qu'Origène cite dans sa 15e homélie sur Jérémie et au tome 2 de ses commentaires sur saint Jean où Jésus est introduit parlant de la sorte : "Il y a quelques temps que ma mère le Saint-Esprit me prit par l'un de mes cheveux et me transporta sur la haute montagne de Tabor". Ces dernières paroles n'ont pas besoin de commentaires, Jésus appelle le Saint-Esprit sa mère, et il ne peut être appelé de ce nom qu'à la condition de répondre à l'Eon *Binah* qui est vraiment la mère du Logos Christ, ou *Tipheret.*

Nous mettrons seulement en relief une circonstance qui accroît, s'il est possible, la valeur de l'expression de Jésus ; c'est l'origine toute hébraïque de cet Évangile, ou au moins la prédilection qu'avaient pour lui **les Judéo-chrétiens, les Nazaréens et les Ebionites**, achevant de démontrer ainsi ce que nous n'avons jamais cessé de dire, que là sont plus visibles les empreintes de la Kabbale où le Judaïsme est encore dominant, et que des idées, et un langage étrangers au Christianisme canonique mais appartenant incontestablement à la Kabbale, ne se trouvent que chez les chrétiens judaïsants. Preuve entre autre que la Kabbale n'a point été amoindrie dans les symboles définitifs de l'Église sans laisser sur son passage des lambeaux qui en attestent la présence et qui servent à en composer au moins en partie la forme primitive, comme ces animaux dont les ossements épars ci et là se recueillent à grande peine, et qui sous la main des Paléontologues retrouvent leur place et leur physionomie primitive.

Une question célèbre se rattache aux considérations qui précèdent, et nous montre en une forme très vive, très sensible, l'incertitude, l'hésitation, ou pour mieux dire la confusion qui s'est vérifiée dans l'Église au sujet de l'Esprit et au modèle kabbalistique qu'on imitait.

Ce balancement continuel entre *Binah* et *Malkhuth,* les deux Saint-Esprits, les deux mères juives va se

p. 291

réaliser, s'exprimer de toute sa force dans un schisme resté célèbre dans l'histoire entre Grecs et Latins et dont **Photius** donna le signal au IXe siècle. On sait que, pour les Grecs, le Saint-Esprit n'émane que du Père, tandis que pour les Latins il émane en même temps du Père et du Fils.

Cette dispute se résume dans le mot "**filioque**", du symbole de Nicée que les grecs croient ajouté arbitrairement au texte primitif et que les Latins vénèrent à l'égal de ses autres déclarations. L'histoire de cette dispute est étrangère à notre sujet ; aussi est-ce à sa signification seulement que nous allons nous attacher.

Quel est le sens, quelle est la valeur de cette contestation, du point de vue où nous nous sommes placés ? On se souvient sans doute de ce qui précède : deux trinités se présentent avec des titres sinon égaux, du moins également sérieux comme types, comme modèles, qui auraient présidé à la formation de la triade chrétienne.

Nous avons vu le dogme chrétien osciller continuellement entre les deux. Serait-ce par hasard, le schisme en question, rien que l'effet de ce balancement lui-même, des influences rivales des deux trinités ? Pourrait-on, en un mot, y trouver son explication ?

Sans doute le résultat serait assez souhaitable, non seulement pour notre système qui subirait par-là trop heureusement une contre-épreuve, mais pour l'histoire du dogme chrétien qui s'éclairerait ainsi d'une lumière aussi belle qu'inattendue. Pour nous, après y avoir mûrement réfléchi, nous ne voyons que deux manières possibles d'expliquer une dispute qui, si elle n'est pas un vain verbiage, doit avoir ses racines dans les profondeurs de la pensée chrétienne et par là, tenir de bien près à la question d'origine et des développements de ces dogmes.

La première et la plus simple serait de supposer que, tandis que les Grecs n'envisageaient dans la trinité

p. 292

chrétienne que la trinité supérieure de la Kabbale, le Couronne, la Sagesse, la Prudence ou Esprit, et que par conséquent ils croyaient ce dernier émané seulement du Père comme il n'émane que du Père dans cette triade kabbalistique parce que la Couronne, le Père des Pères, projette en même temps au-dehors le Fils et l'Esprit, l'un à droite (le Fils) l'autre à gauche (l'Esprit), tandis que, par là même, les Grecs rejetaient le "filioque" car, à la vérité, le Fils (la Sagesse) n'a dans cette triade aucune part à sa la génération ; les Latins, au contraire, partant de l'autre trinité kabbalistique, c'est-à-dire la Sagesse (le Père), le *Logos* ou *Tipheret* (le Fils), le Royaume ou *Malkhuth* (l'Esprit) croyaient être dans le vrai et ils y étaient en effet enseignant que l'Esprit procède à la fois du Père et du Fils ("filioque"), car c'est ainsi que l'Esprit (le Royaume) procède dans cette triade kabbalistique en même temps du Père (Sagesse) qui engendre un Fils *(Logos)* et une fille (l'Esprit), et du Fils aussi, le *Logos Tipheret* dont le Royaume, l'Esprit, sa sœur et son épouse, n'est qu'une côte détachée à l'exemple d'Adam.

Mais il y a, disions-nous, une autre explication possible : dans cette hypothèse, les Grecs et les Latins n'auraient obéi qu'à une seule influence, n'auraient reconnu qu'une seule trinité, n'auraient imité qu'un seul modèle, la triade kabbalistique supérieure, la Couronne, la Sagesse et la Prudence ; ils se seraient divisés comme les kabbalistes eux-mêmes se divisent (et c'est le point plus intéressant qui arrête le critique) sur la génération ou procession de l'Esprit.

De même qu'il y a des kabbalistes qui placent la Sagesse et la Prudence (l'Esprit) en ligne parallèle, l'une à droite et l'autre à gauche comme deux branches poussées à la fois par le tronc commun, la Couronne, et ne devant par conséquent leur naissance qu'au Père commun, de même aussi les Grecs ne faisaient naître l'Esprit que du Père seulement. Mais, ainsi qu'il y a d'autres kabbalistes qui placent la Sagesse et la

p. 293

Prudence en ligne perpendiculaire, la seconde sous la première, issue d'elle et soumise à elle, de même aussi les Latins enseignaient que l'Esprit émane du Père et du Fils à la fois : "filioque".

Nous ne voudrions pourtant pas qu'on put se méprendre sur nos intentions quand nous disons que les Grecs et les Latins s'attachaient chacun à une triade kabbalistique particulière, ou qu'ils se divisaient sur une question qui constitue encore sujet de débats entre les kabbalistes ; nous sommes bien loin de penser que les uns ou les autres aient eu jamais conscience de ces causes de différence que nous signalons aujourd'hui ; qu'ils ne se soient jamais aperçus d'obéir à ces motifs que nous assignons à leur division.

Ils étaient chrétiens, rien que chrétiens, ils ne croyaient obéir qu'au pure Christianisme, mais lui-même poussait ses racines jusque dans la profondeur de la Kabbale, elle lui communiquait son Génie, ses doctrines, les causes et les occasions des mêmes débats, des mêmes disputes qui se vérifièrent en son sein, et comme une semence, semée sur un quelconque terrain, déploiera toujours au soleil sa tige, ses feuilles, ses couleurs, ses fruits, tous ses trésors cachés, de même la doctrine kabbalistique, transplantée sur un autre sol, ne manquera pas de parcourir toutes les phases principales qui ont signalé son avènement et son histoire dans le Judaïsme.

Nous pourrions ne rien dire de plus sur cette question, mais au prix même d'une digression nous sommes heureux de citer un exemple d'un débat soulevé au sein de la philosophie platonicienne entre Plotin et Porphyre, et qui offre avec le sujet en question de frappantes analogies.

Nous ajoutons, sans crainte, qu'il est de nature à l'éclaircir singulièrement. C'est sur l'âme, la *Psyché,* que la lutte s'engagea. L'âme, c'est-à-dire le troisième terme de la triade néo-platonicienne, qui répond point par point à l'Esprit chrétien, à l'âme *(Nefesh)*

p. 294

kabbalistique, l'Esprit, le Royaume, et nous en voulons pour preuve l'oraison de saint Basile où, tout le reste demeurant tel qu'on le lit dans Plotin, le seul nom de *Psyché* y est remplacé par celui de Saint-Esprit. Le bruit de cette dispute semble l'annonce avant-coureur de la tempête qui se soulèvera tant de siècles plus tard entre Grecs et Latins.

Plotin disait que l'âme tient le troisième rang après le Père et le Fils. Porphyre, au contraire, enseignait que l'âme se positionne au milieu ente les deux autres. Réduisons d'abord les expressions de ces deux coryphées de l'École néo-platonicienne au langage des kabbalistes.

Demandons-nous où est-elle, dans la Kabbale, la triade qui répond à l'Un, au Logos, à la Psyché, c'est-à-dire à la triade néo-platonicienne ?

Est-ce la Couronne, la Sagesse, la Prudence, qui forment la première triade ? Sans doute. Le langage de Plotin serait parfaitement intelligible, nous aurions une âme (quoique ce nom ne convienne à aucune *Sephira* aussi bien qu'au Royaume kabbalistique), qui occuperait le troisième rang après la Couronne et la Sagesse ; mais peut-on concevoir ce que Porphyre semble y opposer ?

Il veut que l'âme occupe le milieu. Or, jamais la Prudence, la mère supérieure, n'occupera cette place dans la Kabbale ; sa nature même d'objet, de terme de la pensée, de Retour, de réflexion, s'opposant à ce qu'elle précède le sujet, la Pensée, la spontanéité. Il est donc impossible de transporter le débat néo-platonicien sur ce terrain particulier de la théologie kabbalistique.

Il n'y a qu'un seul moyen pour éclairer mutuellement ces deux formes de la même question, la forme philosophique et la forme chrétienne : Plotin, à notre avis, aurait vu dans l'âme le Royaume kabbalistique, dans son *Logos* le *Tipheret,* dans son Un la Sagesse.

Porphyre, au contraire, ne voyait du Royaume que son côté supérieure, que l'objet idéal, que la mère supérieure, en un mot que la *Binah* et, faisant lui aussi

p. 295

de la sagesse l'Un, du *Tipheret* son *Logos,* il était bien naturel qu'il proclamât que l'âme devait occuper la place du milieu car c'est la place même qu'elle occupe dans la Kabbale entre les deux que nous venons de nommer, au lieu que la fille ; car le Royaume ne tient que le troisième rang.

Quant aux analogies avec le débat entre Grecs et Latins, quiconque peut le remarquer. Les Grecs croyaient l'Esprit issu du Père seulement ; or, qu'est-ce, sinon l'opinion de Porphyre qui, plaçant l'âme au milieu, la faisait naître du Père immédiatement ? Les Latins, au contraire, admettaient le "filioque" et ils croyaient l'Esprit issu du Père et du Fils, mais Plotin n'a pas dit autre chose, car lui aussi place l'âme au troisième rang après le Père et le Fils, et par conséquent, tenant de l'un et de l'autre son origine ou sa procession.

Ce qui va paraître plus singulier et qui achève de réaliser nos prévisions, c'est que cette division opérée au sein de l'École et représentée par Plotin et Porphyre, troublera l'Esprit de Plotin lui-même, qui prendra conscience des incertitudes dont l'Église est saisie parfois, et de la double attraction qu'exercent sur son Esprit la *Binah* et le *Malkhuth.* Leur affinité, leur extrême ressemblance, quoique chacune trône dans un ordre, dans un empire divers, est de nature à expliquer cette hésitation, cette confusion dans la pensée néo-platonicienne et chrétienne.

C'est Proclus qui nous l'atteste ; Plotin lui-même hésitait. Il considérait l'âme sous deux points de vue différents, en admettant tantôt que l'âme *(Binah)* est meilleure que l'intelligence *(Tipheret, Daat, Logos),* tantôt qu'elle est inférieure à l'intelligence (c'est-à-dire qu'elle est le *Malkhuth* des kabbalistes), ou il attribue le premier rang à l'être (*Yesh*-être-Sagesse), le second à l'intelligence *(Logos-Tipheret-Daat)* et le troisième à l'animal même *(Hayah-animal-Malkhuth).*

Quelle que soit la source d'où émane l'Esprit du Christianisme, il y a un fait dont nous devons tenir

p. 296

compte : la forme, le mode de cette émanation. Dès les temps les plus reculés, l'Église a affirmé invariablement une différence entre la génération du Fils et la génération de l'Esprit. Son langage est devenu là-dessus d'une rigueur tout à fait dogmatique tandis qu'elle n'hésite pas à appeler la forme par laquelle le Fils est issu une "génération", alors qu'elle est bien loin de qualifier du même nom l'origine du Saint-Esprit, mais elle veut qu'on le nomme "procession".

D'où provient cette différence ? Nous le demanderions en vain au Christianisme, à ses plus savants docteurs ; saint Augustin répond au nom de tous. Il avoue qu'il ignore la manière de distinguer la génération du Fils de la procession de l'Esprit et que sa pénétration se heurte à cette difficulté.

Nous ne la définirons pas, d'autant plus que nous ne traitons pas ici de la métaphysique du Christianisme mais de son histoire.

Or, il y a quelque chose que saint Augustin ignorait également et que notre système seul est capable de révéler : l'origine de cette dénomination. Elle est entièrement dans cette différence entre les autres émanations supérieures et le *Malkhuth,* car, tandis qu'on dit des premières qu'elles sont debout, on dit de la dernière qu'elle procède, qu'elle va, qu'elle marche : on la nomme en ces termes appropriés, *halahah* ou *halihah,* marche, procession ; on dit qu'elle se forme seule à la manière de la déesse égyptienne qui disait : "Je suis venue de moi-même", ce que le nom de don appliqué à l'Esprit par les Évangiles, exprime d'une manière assez heureuse.

Nous renonçons à approfondir ici le sens philosophique de toute cette terminologie. Notre travail n'exige pas, de notre part, une aussi rude tâche ; qu'il nous suffise seulement de pouvoir constater une **étonnante conformité d'expressions entre la Kabbale et le Christianisme, une origine toute kabbalistique des phénomènes au premier abord les plus bizarres, des tours les plus capricieux, des distinctions les plus subtiles, dans le langage théologique du Christianisme.**